Simon-Pierre entre Jésus et Satan:
La théologie lucanienne à l'œuvre en Lc 22,31-32.

La petite péricope de Luc 22,31-32 est souvent demeurée dans l'ombre. Du fait des débats entre catholiques et protestants sur le fondement biblique de la primauté de Pierre, l'attention se concentra surtout sur Mt 16. Par la suite, les recherches historico-critiques cherchèrent à identifier les différentes étapes aboutissant à l'état actuel du texte. Au vu des recherches plus récentes sur l'œuvre lucanienne et sur le dyptique Lc-Ac, il convient de reprendre le dossier de façon nouvelle.

I. Status quaestionis

A ma connaissance, une seule monographie a été consacrée à cette péricope ([1]). Il s'agit de B. Prete, *Il primato e la missione di Pietro*. Studio exegetico-critico del testo di Lc 22,31-32 (Brescia 1969). On y trouvera la bibliographie antérieure à 1969 ainsi qu'un résumé très complet des positions de Bultmann, Schürmann, Cullmann et Dinkler.

([1]) Outre cette monographie, les analyses du passage se trouvent, soit dans des ouvrages consacrés au problème synoptique, à commencer par R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique* (Paris 1973) (1ère édition 1921) 326-327, 341-342 et 616-617, qui fut très suivi, soit dans des monographies sur la figure de Pierre, notamment celle de O. CULLMANN, *Saint Pierre: Disciple, Apôtre, Martyr*. Histoire et théologie (Neuchâtel 1952), surtout 164-166, et de W. DIETRICH, *Das Petrusbild der Lukanischen Schriften* (BWANT 94; Stuttgart 1972), spécialement 116-138, mais aussi celle de R.E. BROWN – K.P. DONFRIED – J. REUMANN (éd.), *Peter in the New Testament*. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars (New York 1973) 110-125 en particulier, qui eut un large écho, soit dans des analyses de la Passion chez Luc. Parmi celles-ci se dégagent celle de E. LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102; Göttingen 1970), en particulier 70-90, laquelle a provoqué de vives réactions en attribuant le logion à un prophète de l'Eglise primitive (originellement publié comme article: "Die Verleugnung des Petrus" *ZTK* 63 (1966) 1-32, ce qui explique que B. Prete puisse discuter sa proposition), celle de J. NEYREY, *The Passion According to Luke*. A Redaction Study of Luke's Soteriology (New York 1985) 28-48, et celle de M.L. SOARDS, *The Passion According to Luke*. The Special Material of Luke 22 (JSOTSS 14; Sheffield 1987), dont les conclusions sont voisines des miennes. Il faut noter qu'en général l'intérêt des commentateurs se porte de façon privilégiée sur la question de la dernière Cène: Lc 22,7-20 plus que sur Lc 22,31-33 généralement traités beaucoup plus rapidement.

Cet auteur avait précédemment longuement défendu son interprétation du verbe ἐπιστρέψας dans un article ([2]). S'appuyant entre autres sur l'exégète jésuite espagnol Juan Maldonado, il y défendait ce qu'il est convenu d'appeler le sens sémitique du verbe ἐπιστρέφω, traduisant l'hébreu שׁוּב, s'inspirant de 2 S 15,20 LXX: ἐπιστρέφου καὶ ἐπίστρεψον τοὺς ἀδελφούς σου ('retourne et ramène tes frères avec toi'; שׁוּב והשׁב).

Parmi les articles centrés sur Lc 22,31-32, il convient de mentionner spécialement celui de O. Cullmann — "L'apôtre Pierre, instrument du Diable et instrument de Dieu. La place de Matt. 16:16-19 dans la tradition primitive" — publié en 1959 ([3]). L'article de Cullmann, suggérant que Matthieu avait déplacé un logion originellement situé avant la Passion pour le situer à Césarée de Philippe, a suscité de nombreuses réactions et n'a dans l'ensemble pas été suivi ([4]). Cullmann avait déjà abordé ce point dans son libre sur Saint Pierre publié en 1952 (cf. supra). J'aimerais montrer que l'intuition de Cullmann, sensible aux points communs des deux passages, est juste en son fond, à savoir que chaque évangéliste a voulu situer le passage concernant Pierre au moment qui lui paraissait le plus décisif de sa narration: Matthieu au centre de son Evangile au moment de la première confession de foi, Jean devant le Christ ressuscité et Luc juste avant l'épreuve de la Passion et du reniement ([5]).

([2]) B. PRETE, "Il senso di ἐπιστρέψας in Luca 22, 32", *San Pietro. Atti della XIX settimana biblica*, (éd. G. CANFORA) (Brescia 1967) 113-135.

([3]) O. CULLMANN, "L'apôtre Pierre, instrument du Diable et instrument de Dieu. La place de Matt. 16:16-19 dans la tradition primitive", *New Testament Essays*. Studies in Memory of T.W. Manson (éd. A.J.B. HIGGINS) (London 1959) 94-105.

([4]) Cf. notamment la critique de R. GUNDRY, "The Narrative Framework of Matthew xvi 17-19. A critique of Professor Cullmann' Hypothesis", *NovT* 7 (1964) 1-9.

([5]) Les autres articles consultés sont ceux de A.W. ARGYLE, "Luke xxii. 31f", *ExpTim* 64 (1952) 222; W. FOERSTER, "Lukas 22 31f", *ZNW* 46 (1955) 129-133; E. DINKLER, "Petrusbekenntnis u. Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu", in E. DINKLER, *Signum Crucis:* Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie (Tübingen 1967) 283-312, (originellement publié en 1964 dans un Festschrift : *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an Rudolf Bultmann z. 80. Geb. (éds. H. THYEN – E. DINKLER) (Tübingen 1964) 127-153, note 20, 132); G. KLEIN, "Die Berufung des Paulus" *ZNW* 58 (1967) 1-44 (les pages 39-44); G. SCHNEIDER, "'Stärke deine Brüder!' (Lk 22,32). Die Aufgabe des Petrus nach Lukas", *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk (éd. G. SCHNEIDER) (BBB 59; Bonn 1985) 146-152 (originellement

Ainsi donc, la conclusion qui sembla majoritairement s'imposer au début des années 1960 fut que la péricope s'appuyait sur un logion très ancien à substrat araméen appartenant à la source propre à Luc comme l'analyse philologique du verset 31 tendait à le montrer tandis que le verset 32 trahissait plus fortement le style rédactionnel de Luc. Suivant Bultmann, la plupart des auteurs trouvaient cependant que l'insertion était plutôt maladroite puisqu'il semblait étrange d'évoquer la primauté de Pierre sur "ses frères" (Lc 22,32b), au moment même où Jésus annonçait le 'reniement de Pierre'. Le logion est jugé être une "nachösterliche Legende" (6) ou un "urchristliches Prophetenwort" (7).

Plusieurs commentateurs ont remarqué que ce passage de Luc avait des éléments en commun tant avec Mt 16,18-19.22-23 qu'avec Jn 21,15-19. La mention de Satan en lien avec la personne de Simon-Pierre juste au moment où Jésus lui confie une charge vis-à-vis de son 'Eglise' fait écho à Mt 16 et, par ailleurs, l'annonce d'une charge pastorale donnée à Pierre, alors même que son reniement est évoqué, rappelle Jn 21. Pendant longtemps le débat s'est concentré sur la question de savoir quel était le Sitz im Leben le plus adapté à cette promesse. Où devait-elle être située? En Galilée, au moment de la confession de Césarée à suivre Matthieu? Après la Résurrection, au bord du lac, à suivre Jean? Ou, à Jérusalem, avant la Passion, à en croire Luc?

Il est souvent souligné l'apparente maladresse du tissage ensemble

---

publié en article: *Catholica* 30 (1976) 200-206); N. WALTER, "Die Verleugnung des Petrus", *TVers* 8 (1977) 45-61, se consacre au reniement de Pierre mais les pages 50-53 traitent de Lc 22,31-32; F. MONTAGNINI, "Il corollario lucano dell'ultima cena (Lc 22,24-38): Un abbozzo di ecclesiologia", *San Luca Evangelista Testimone della Fede che unisce*: Atti del congresso internazionale; Padova, 16-21 Ottobre 2000 (éds. G. LEONARDI – F.G.B. TROLESE) (Padova 2002) 455-460. Ce dernier auteur rejoint notre intuition sur la composition lucanienne de ce passage. Ce qu'il appelle un petit essai d'ecclésiologie lucanienne est très analogue à la façon dont cette section anticipe de fait le livre des Actes, qui est bien le livre de l'Eglise. Par ailleurs, j'ai consulté plusieurs commentaires de Luc, notamment ceux de J. FITZMYER, *Luke* (AB 28A; Garden City, NY 1985) 1420-1427, et de J.B. GREEN, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, MI 1997) 771-773. Les commentaires, tout comme la plupart des Bibles (BJ-TOB) abordent en général Lc 22,31-32 et 33-34 ensemble et privilégient alors la question du reniement de Pierre dans leur traitement du passage.

(6) C'est ainsi que E. DINKLER, *Signum*, 288, résume l'opinion de R. BULTMANN et de G. KLEIN.

(7) Selon l'expression de E. LINNEMAN, *Studien*, citée par G. KLEIN, "Die Berufung", 40.

de Lc 22,31-32 et de Lc 22,33-34 [8]. Il y a comme un double contraste, avec l'annonce du reniement qui suit immédiatement (Lc 22,33-34) et avec la discussion sur la prééminence parmi les Douze qui précède (Lc 22,24-27). De même la parole sur les 'Douze trônes' semble plutôt mettre en valeur la solidarité collégiale des Douze. Comment Luc peut-il évoquer cette charge confiée à *Simon* "d'affermir ses frères" juste avant que Jésus n'annonce le reniement de *Pierre*? Un autre choix des noms aurait paru plus judicieux à beaucoup: Réserver Simon au faible pécheur et Pierre au noble croyant. La prière de Jésus pour Simon est-elle démentie au moment même où nous en sommes informés? J'ai prié "pour que ta foi ne défaille pas" (Lc 22,32a). Serait-ce donc que la foi de Pierre n'a pas défailli lors du reniement? Comment comprendre ce lien?

Les problèmes philologiques et herméneutiques posés par cette péricope sont complexes et il serait vain de prétendre enfin les résoudre. Pourtant il me semble que la prise en compte d'une analyse plus synchronique, plus attentive à l'ensemble de l'œuvre lucanienne permettrait de tirer une conclusion assez différente et de mettre en valeur la cohérence narrative et théologique de ce passage. Les travaux plus récents sur la composition de l'ensemble Lc-Ac ainsi qu'une plus grande attention au style lucanien permettent peut-être de sortir de certaines apories constatées à la fin des années 60. Quelles seront les étapes de cette argumentation?

Il s'agit tout d'abord d'être attentif à la façon dont Luc construit son macro-récit, sans hésiter à déplacer des éléments hérités de la tradition à l'intérieur de son œuvre. Ensuite de se demander si les talents d'écrivain de Luc ne sont pas capables de produire une péricope qui, tout en arborant certains traits dits 'archaïsants', ne pourrait pas être entièrement de sa main sans supposer une tradition antérieure autre que celle de Mc 8,27-37 (et Mc 14,27-31). Le procédé antique de la *chreia* pourra ici s'avérer utile. Enfin de vérifier si Lc 22,31-32 ne s'insère pas parfaitement dans la construction du personnage Pierre tel

(8) Les études sur Luc 22 découpent fortement les péricopes et n'envisagent que depuis peu la cohérence narrative de l'ensemble de Lc 22,1-62 comme le remarque C. CLIVAZ, "Quand le récit fait parler le discours (Luc 22,28-30): vers un redéploiement du portrait lucanien des disciples", *La Bible en récits*. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002) (éd. D. MARGUERAT) (MB 48; Genève 2003) 368-385: "Il est frappant de constater qu'aucune monographie n'a porté sur un passage plus long que Lc 22,7-38... L'habitude de lire Lc 22,1-62 en pièces détachées semble entérinée par la tradition", 376.

que Lc-Ac cherche à le présenter. On verra alors que l'œuvre de Luc est sans doute la plus pétrinienne du Nouveau Testament.

Avant de repartir du texte, j'énonce brièvement les quatre thèses principales que je souhaiterais défendre.

II. Les thèses

1. Luc n'hésite pas à déplacer des éléments à l'intérieur de son macro-récit. Cela vaut d'une part vis-à-vis de ce qu'il a en commun avec les autres synoptiques à l'intérieur du volet évangile et d'autre part entre l'Evangile et les Actes. Un exemple connu en est le déplacement de l'épisode des faux témoins (en Mc 14,58 – Mt 24,61) mis dans la bouche des accusateurs d'Etienne dans les Actes (Ac 6,13). De la même manière, Luc peut parfaitement avoir composé Lc 22,31-34 en partant des données de Mc 8,32-33 et 14,27-31 en les déplaçant et en les réélaborant en fonction de sa théologie. La position de cet élément au sein de la Passion peut être due à sa volonté propre plus qu'à une question de sources différentes. Luc a soigneusement composé son discours d'adieux de Jésus en s'inspirant notamment du modèle juif hellénistique des discours d'adieux dont les Testaments des Douze Patriarches sont une illustration en milieu juif.

2. Luc aime à soigner les prises de parole de Jésus en leur donnant un style biblique. Il ne les crée pas à partir de rien mais s'inspire de la tradition pour composer des *chreia* historiquement crédibles et théologiquement denses. Elles sont un élément important de la progression narrative et théologique de son Evangile. Lc 22,31-34 joue un rôle clef dans la construction de l'Evangile et de l'ensemble Lc-Ac. Depuis la disparition de Satan au temps des tentations "jusqu'à l'heure favorable" (Lc 4,13) et son retour au moment de la grande épreuve qu'est la Passion, inaugurée par la réapparition et l'assaut de Satan en Judas (Lc 22,3), arrive à son heure la prière de Jésus pour défendre Simon de l'assaut de Satan. Le grec de Lc 22,31-32a est volontairement archaïsant mais chacun de ses éléments peut être trouvé dans Lc-Ac sans qu'il soit besoin de supposer une tradition spéciale.

3. La confession de Césarée (Lc 9) et le rôle confié par Jésus à Pierre (Lc 22) sont de fait disjoints, non parce qu'une tradition prélucanienne spéciale le voudrait ainsi, mais parce que Luc souhaitait montrer la concomitance de l'assaut porté par Satan contre Jésus et contre les disciples: L'épreuve de Jésus et celle des apôtres sont analogues et portent sur le même point. De fait la tentation 'satanique' de Mc 8 portait sur le refus de la Croix. En effet, Luc omet toute

référence à Satan dans sa version du motif de la confession de la messianité du Christ en Lc 9,18-21. Luc déplace cette épreuve juste avant la Passion, juste avant Gethsémani. Le moment du 'cela ne t'arrivera pas, Seigneur' (Mt 16,22) est ainsi dramatiquement situé juste avant qu'il n'arrive.

Motifs	**Marc**	**Matthieu**	**Luc**
Près de Césarée,	Mc 8,27a	Mt 16,13a	—
Jésus prie et,	—	—	Lc 9,18a
Jésus interroge les disciples.	Mc 8,27b-28	Mt 16,13b-15	Lc 9,18b-20a
Simon-Pierre répond:	Mc 8,29b	Mt 16,16a	Lc 9,20b
Confession de Jésus comme Messie	Mc 8,29b	Mt 16,16b	Lc 9,20c
Déclaration de Jésus sur Simon-Pierre et l'Eglise	—	Mt 16,17-19	*Lc 22,32*
Jésus donne une consigne de silence:	Mc 8,30	Mt 16,20	Lc 9,21
1ère Annonce de la Passion	Mc 8,31-32a	Mt 16,21	Lc 9,22
Refus par Simon du scandale de la croix.	Mc 8,32b	Mt 16,22	—
Lien fait par Jésus entre Satan et Simon (9)	Mc 8,33	Mt 16,23	*Lc 22,31*
Annonce du reniement de Simon	Mc 14,29-31	Mt 26,33-35	Lc 22,33-34

4. Luc valorise beaucoup Pierre. Car si son opposition à Jésus est tue en Lc 9, elle est présentée ici comme une mise à l'épreuve par Satan, dont Pierre sera sauvé par la prière de Jésus, autre thème typiquement lucanien. On présente souvent Matthieu comme l'évangile pétrinien par excellence. Mais Luc peut prétendre en toute justice à ce titre. Dès l'appel des premiers apôtres en Lc 5, Luc met fortement en valeur le rôle de Pierre. Car c'est à lui seul que la parole de Jésus s'adresse: "Mais Jésus dit à Simon: 'Sois sans crainte; désormais ce sont des hommes que tu prendras'" (Lc 5,10). Ce rôle de Pierre apparaît encore plus fortement une fois lu l'ensemble Lc-Ac. En effet, la figure de Pierre domine toute la première partie du livre avant de céder la place à Paul.

(9) Chez Mc et Mt, le lien avec la croix est explicite: c'est bien le chemin de la croix que Simon refuse. Chez Lc ce n'est pas aussi explicite mais en situant l'épisode au début de la Passion au moment majeur de l'épreuve de Satan, Luc met bien Pierre tenté par Satan devant la croix.

III. Le texte

Venons-en au texte.

Le texte est court et son début abrupt a fait que certains manuscrits ont ajouté un “et le Seigneur dit”.

Σίμων Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς	ἐξητήσατο	ὑμᾶς	
	τοῦ σινιάσαι	ὡς τὸν σῖτον	
ἐγὼ δὲ	ἐδεήθην	περι	σοῦ
		ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις	σου
καὶ σύ	ποτε ἐπιστρέψας		
	στήρισον	τοὺς ἀδελφούς	σου.

Simon, Simon, voici:le Satan	vous a exigés		
	pour [vous] cribler	comme le froment.	
Mais moi	j'ai intercédé	pour	toi
		afin que ne défaille pas	ta foi.
Toi donc,	une fois revenu,		
	affermis	tes frères.	

Quatre éléments principaux surprennent ou posent question dans cette brève parole: La double invocation bien sûr (et le contraste créé entre le ‘Simon’ du verset 31 et le ‘Pierre’ du verset 34). Le fait que le “vous” devienne en cours de phrase un “toi”: c'est-à-dire comment se fait-il que face à la réclamation faite par Satan des Douze (dans un style réminiscent de Jb 1,11-12), Jésus ne dise prier que pour la foi de Simon? La transition avec Lc 22,33-34: Si Jésus a prié, comment se fait-il que Simon puisse le renier? N'est-ce pas le signe de l'échec de la prière de Jésus? Est-ce vraiment le signe d'une très maladroite couture par Luc de deux textes très différents: une tradition qui ne prévoyait pas le reniement de Pierre (Lc 22,31) et une autre sur le triple reniement (Lc 22,34) comme le pensait Bultmann? Enfin le verbe ‘revenu’ (ἐπιστρέψας) doit-il être pris dans un sens fort de conversion (le sens qu'il aura dans les Actes) ou comme un sémitisme moins chargé et signifiant simplement ‘retourné’?

IV. Style lucanien ou prélucanien?

En Lc 9,18a, Luc a souligné que Jésus priait. Cette mention de la prière revient en Lc 22,32a, où Jésus affirme à Pierre qu'il a prié pour lui. Cette reprise du thème de la prière en lien avec Pierre et au moment où Satan est de fait revenu est-elle une coïncidence? Je ne le crois pas. Beaucoup de commentateurs parlent de l'éclipse de Satan au sein de l'Evangile de Luc entre les tentations initiales de Jésus (Lc

4,13) et le début de *la* tentation qu'est la Passion (Lc 22,3). Satan s'est éloigné jusqu'à l'heure favorable et est revenu, en raison de la faiblesse de Judas: "Or, Satan entra dans Judas, surnommé Iscariot, qui était du nombre des Douze" (Lc 22,3). Pour Luc, le moment de la grande tentation pour Jésus, comme pour les disciples, se joue à la Passion. La formulation de H. Schürmann est juste: "Car, en définitive, le grand danger pour la foi des disciples consistera dans la tentation de refuser et de méconnaître la Passion de Jésus comme la loi de leur propre vie. Dans cette situation dangereuse, le secours viendra de la foi du frère. C'est Simon-Pierre, qui apportera le réconfort pour raffermir la foi de ses frères. Mais il ne pourra le faire que parce que Jésus aura intercédé pour lui à l'avance." ([10]) C'est là que Satan joue son jeu. Il en va bien sûr de même pour les autres synoptiques mais cette prolepse massive du rôle de Satan convenait moins à l'axe théologique et narratif choisi par Luc. La mention de Satan au milieu de l'Evangile, comme Marc et Matthieu, jurait quelque peu avec un moment de foi comme celui de la confession de Césarée. Ou plutôt, même si les apôtres ne comprenaient pas l'annonce de la Croix faite par Jésus, c'est au moment de la Passion que cette résistance allait se manifester en actes. Jésus a déclaré à Pierre en Lc 5, qu'il ferait de lui un pécheur d'hommes et nous voyons Pierre en pécheur d'hommes en Ac 2-3. Entre les deux se situe la prière spéciale de Jésus pour Pierre et la chute de Pierre. Seule la prière de Jésus peut expliquer que la chute de Pierre n'ait pas été définitive. On peut relever que la formulation de Lc 22,39 contribue à rendre encore plus vraisemblable l'affirmation de Jésus en Lc 22,32a. Jésus se rend au mont des Oliviers "selon son habitude" et il prie. On peut donc penser qu'il était déjà venu et que c'est lors d'une de ses précédentes visites qu'il a prié pour Pierre.

Mais le vocabulaire de cette péricope ne trahit-il pas une source prélucanienne? Beaucoup de commentateurs, y compris ceux qui tiennent l'existence une tradition primitive antérieure, soulignent combien le vocabulaire clef des versets 31-32 est typiquement lucanien ([11]). C'est notamment le cas du verbe "ἐδεήθεν" et aussi de

([10]) Cf. H. SCHÜRMANN, *Le récit de la dernière cène* (Le Puy 1966) 53.

([11]) La liste en est bien faite par J. FINEGAN, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Giessen 1934) 15: ἰδού a été employé en 22,10, Satan est intervenu en 22,3 (pour ne pas parler du début de l'œuvre), ἐδεήθεν fait écho au δεόμενοι de 21,36, ἐκλίπῃ est rare mais a été utilisé en Lc 16,9 et surtout le sera lors de la mort du Christ en 23,45. Quant à ἐπιστρέψας, il sera employé dans le sens de conversion au long des Actes comme cela a été souvent relevé. Cela dit, un écho à l'usage biblique de la LXX dans le sens de

"στηρίζειν". Par l'emploi de ces termes, Luc tisse des échos avec l'ensemble de son œuvre ([12]). C'est ainsi que nous verrons Pierre être parmi les Douze le premier témoin de la Résurrection (Lc 24,34) et affermir ces frères. Ce verbe typiquement pastoral qualifie l'action de Paul dans la deuxième partie des Actes tandis qu'il nous fait également penser à la dimension pastorale de Jn 21. Les termes 'foi', 'conversion' et 'raffermir' dessine tout l'espace déployé dans le livre des Actes. Comment se fait-il alors que ce logion ait été jugé comme prélucanien de façon aussi assurée? Comme en témoigne un J. Gnilka écrivant: "Das Logion ist auf jeden Fall vorlukanish" ([13])! Je pense que les talents d'écrivain de Luc expliquent pour une bonne part ce jugement. Le mélange des prénoms et des vocabulaires était jugé lié à des sources différentes plutôt qu'au talent de Luc. Un élément mentionné par presque tous les commentateurs en tête de leur position est ici l'emploi du double vocatif "Simon, Simon" suivi de suite du nom "Pierre" en Lc 22,33 ([14]).

'retourner à moi' n'est nullement exclu (comme en Lc 17,4). Certains auteurs évoquent le parallèle avec 2 S 15,20. V. TAYLOR, *The Passion Narrative of St Luke* (Cambridge 1972), écrit même que cela désigne plutôt alors Luc comme l'auteur de ce verset: "2 Sam xv. 20f contains striking verbal parallels with 32f... This use of the Septuagint is characteristic of Luke. To this extent it points to him as the author of the narrative", 66.

([12]) Même les tenants d'une tradition prélucanienne sont contraints de concéder qu'il y a eu beaucoup de 'modifications' lucaniennes' à commencer par le verbe 'ἐπιστρέψας' destiné à lier la péricope avec ce qui suit. C'est ainsi que R. Michiels écrit: "H Schürmann croit lui aussi [comme Bultmann] que les vv. 31-32 relèvent d'une tradition prélucanienne, retravaillée par Luc au verset 32b (ἐκλίπῃ et certainement ἐπιστρέψας seraient des additions rédactionnelles)... Les vv. 31-32 ont été écrits par Luc en guise d'introduction aux versets 33-34" (R. MICHIELS, "La conception lucanienne de la conversion", *ETL* 41 [1965] 42-78, 61). Des additions qui touchent aux deux verbes clefs d'un verset sont plus que des additions! La dernière phrase touche plus juste: Luc a soigneusement composé les versets 31-32, mais non pas simplement comme une simple 'introduction' à ce qui suit, mais comme une unité où, au contraire, la prière de Jésus a au moins autant sinon plus d'importance que la chute provisoire de Pierre! Je dirais même qu'au fond la prière de Jésus pour Pierre est plus décisive que la chute de ce dernier...

([13]) Cf. J. GNILKA, *Petrus und Rom* (Freiburg 2002) 64.

([14]) J. Schmid écrit par exemple: "Darauf daß das Stück keine ursprüngliche Einheit ist, deutet auch der Wechsel des Namens in der Anrede (zuerst Simon, dann Petrus) hin". Cf. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg 1960) 331. De même, de nombreux auteurs mentionnent le double vocatif comme étant le signe de l'existence d'une source prélucanienne. V. Taylor écrit: "The words

En utilisant la double apostrophe, “Simon, Simon”, Luc renvoie aux grandes doubles apostrophes de l’Ancien Testament. En effet, au moment solennel, Dieu appelle ses élus par deux fois. Et la Septante respecte cet élément du texte originel. C’est le cas d’Abraham: “Abraham, Abraham” (Gn 22,11) ([15]), de “Jacob, Jacob” (Gn 46,2), de “Moïse, Moïse” (Ex 3,4) et de “Samuel, Samuel” (1 S 3,4.6.10) ([16]). La répétition entraine, en grec comme en hébreu, un effet d’insistance et d’affection tout à la fois. Cet effet est bien connu de la tradition juive qui souligne que, là où quelqu’un est appelé deux fois par son nom, Dieu manifeste sa tendresse et son amour. C’est ainsi que le prince des commentateurs Rachi commente Gn 22,11: “‘Abraham, Abraham!’ (Gn 22,11); C’est un langage d’affection. C’est une marque d’affection que Dieu lui donne en l’appelant deux fois par son nom” (cf. Rachi ad loc) ([17]). Or, en utilisant la technique du double appel en Lc 10,41 (“*Marthe, Marthe*”) et en Lc 13,34 (“Jérusalem, Jérusalem”), passages qui lui sont propres, Luc montre qu’il en connait la valeur ([18]). Par

---

included in Rehkopf’s list of pre-Lukan expressions are the vocatives Σίμων Σίμων and κύριε, together with σατανᾶς, ἐκλείπειν, στηρίζειν, εἶπεν, *c. dat.*, and ἕως”, in V. TAYLOR, *The Passion*, 65. Dans cette liste, le jeu entre σατανᾶς plus hébraïque et διάβολος plus grec (cf. Lc 4,13), tout comme l’alternance entre Simon et Pierre, me paraissent très lucaniens au contraire, tout comme la racine στηρίζειν d’ailleurs employée dans ce sens dans les Actes (cf Ac 15,41).

([15]) Dans la Septante, la répétition se trouve également à l’ouverture en Gn 22,1.

([16]) Dans la Septante, la répétition se trouve en 1 S 3,4.6 mais pas en 10. En revanche elle est dans la bouche du prêtre Eli au verset 16.

([17]) Cf. *Le Pentateuque, accompagné du commentaire de Rachi* (Paris 1971[2]) I,135. François Bovon dans son commentaire (à paraître) sur Lc 22 note également: “La répétition d’un nom n’est pas inhabituelle dans les langues sémitiques. Luc, ou sa tradition, recourt au procédé en 6,46 (‘Seigneur, Seigneur’) et en 10,41 (‘Marthe, Marthe’); le procédé ressurgit en Ac 9,4 (Saoul, Saoul’). Il exprime de l’estime et de l’affection”. Je remercie vivement le professeur Bovon de m’avoir permis de lire son commentaire avant qu’il ne soit publié. En revanche, relève B. Standaert c’est une marque de réprimande lorsqu’il appelle une fois: Ainsi le “*Simon, j’ai quelque chose à te dire…*” (Lc 7,40). “*Là où le nom ne retentit qu’une seule fois, c’est signe d’un jugement ou encore d’une sévère correction.*” Cf. B. STANDAERT, *L’espace Jésus* (Paris/Bruxelles 2005) 63. Cette dernière affirmation est, pour le moins, à nuancer car, autant les cas de double appel sont peu nombreux, autant les cas de simple vocatif sont très nombreux et correspondent à des situations très différentes. Si la première affirmation est exacte, son corollaire n’est pas valide.

([18]) Cette touche lucanienne est parfois relevée par les commentaires. Ainsi Lenski écrit: “The doubling of the address expresses deep solicitude”, en faisant

ailleurs on ne souligne pas assez que Luc établit ainsi un lien entre Pierre et Paul, l'autre grand personnage des Actes (19). Lui aussi sera appelé deux fois par son nom ancien au moment de sa vocation°: "Tombant à terre il entendit une voix qui lui disait: 'Saoul, Saoul, pourquoi me persécuter?'" (Ac 9,4 et 22,7). De même que Simon a reçu son appel et sa mission d'affermir ses frères et qu'il le fera en tant que Pierre, de même Saul a reçu son appel et sa mission d'annoncer l'évangile aux nations en tant que Paul. Tous deux de fait sont témoins. Pour Pierre, "nous en sommes tous témoins" (Ac 2,32) et pour Paul: "ceux... qui sont maintenant ses témoins devant le peuple. Et nous aussi, nous vous annonçons cette bonne nouvelle" (Ac 13,31-32). Je n'insiste pas sur la grande familiarité de Luc avec la Septante relevée par tous les commentateurs ainsi que sur ses capacités de l'imiter (20).

Luc n'explique pas le changement de nom de Simon en Lc 6,14a ("Σίμονα ὅν καὶ ὠνόμασεν πέτρον") pas plus qu'il n'explique le changement de nom de Saul en Ac 13,9a ("Σαῦλος δέ ὁ καὶ παῦλος"). Remarquons d'ailleurs que Luc est le seul à nous informer que Paul s'appelait en réalité Saul initialement. Là encore Luc peut se prévaloir d'un exemple biblique célèbre celui de Josué. En effet le livre des Nombres nous informe que: "Tels étaient les noms des hommes que Moïse envoya pour explorer le pays; à Hoshéa, fils de Noun, Moïse donna le nom de Josué. Moïse les envoya explorer le pays de Canaan" (Nb 13,16-17a). Pourquoi Moïse a-t-il changé le nom d'Osée et quel en est le sens? Cela n'apparaît pas. Ou plutôt cela apparaît dans le déploiement du récit. Josué va se révéler un vrai leader. Il va accomplir

---

le parallèle avec Lc 10,41 (Marthe) et Lc 13,34 (Jérusalem). Cf. R.C. LENSKI, *The Interpretation of St. Luke's Gospel* (Colombus, OH 1946) 1062. Bien observé aussi par E. BIANCHI, "il ritorno di Pietro", *Parola, Spirito e Vita* 22 (1990) 173-197, qui relève que la répétition du nom indique: "un attegiamento di amoroso e compassionevole rimprovero, di ammonimento fatto con autorità e dolcezza a un tempo ('Marta, Marta': Lc 10,41; 'Gerusalemme, Gerusalemme': Lc 13,34). Essa poi prelude sempre — nella Bibbia — a un momento critico e a una svolta radicale nella vita del chiamato", 184. Il est alors évidemment très significatif que Luc ait réservé ce double vocatif à cet instant pivot et non au moment de la 'vocation' elle-même, en Lc 5.

(19) S. FAUSTI, *Una communità legge il vangelo di Matteo* (Bologna 1994[4]) relève cependant qu'ici l'appel personnel de Simon devient "una vocazione solenne, come quella di Abramo, di Mosè, di Samuele, di Marta e di Saulo", 729. Seul Jacob est absent...

(20) Relevons simplement cette occurrence: la formule καὶ ἐγένετο ἐν τῷ se rencontre fréquemment dans la LXX. Sur les 16 occurrences des Evangiles, 15 sont dans Luc.

le programme dont son nom est le signe: Dieu sauvera son peuple par sa main de serviteur du Seigneur([21]). Luc laisse au lecteur de faire le chemin qui va du nom de Simon à celui de Pierre. Comment Pierre va-t-il se révéler 'roc'? Le lecteur l'apprendra dans le livre des Actes où il verra Pierre résister courageusement au Sanhédrin, accepter la prison (Ac 4, 5 et 12) et encourager sans relâche ses frères. La dernière mention de Pierre dans le livre des Actes est une parole de l'Apôtre du même nom à peine sorti de prison destinée aux "*frères*" (Ac 12,17b). Pierre a accompli tout le 'programme' esquissé en Lc 22,31-34([22]). De même le nom de Paul, le petit, se révélera par son humilité au long du récit.

Le verbe "ἐδεήθεν" est un verbe rare typiquement lucanien. Il ne se trouve sous cette forme même qu'en Lc 9,40 et Lc 22,31. Sur les 23 occurrences du Nouveau Testament, 15 sont lucaniennes (7 Lc – 9 Ac) et 6 pauliniennes. Parmi les autres évangélistes, seul Matthieu l'emploie (Mt 9,38). On a cru pouvoir trouver un parallèle dans la version grecque d'un écrit intertestamentaire juif, le testament de Benjamin (en TBenj 3,3)([23]). Cependant en raison de l'existence d'interpolations chrétiennes dans ces textes d'une part, et du contexte immédiat dans le chapitre 3, c'est un argument à utiliser avec précaution. Toutefois ces interpolations ont presque toujours pour but d'annoncer plus clairement Jésus Christ. Le verset cité qui emploie le terme "béliar" pour parler de Satan ne sonne pas dans l'ensemble chrétien et surtout on ne voit pas bien pourquoi un copiste aurait fait

([21]) Cf. La thèse de Paul Béré sj sur la figure de Josué dans le livre de Josué, qui montre que le 'titre' le plus juste que le livre met en place à propos de Josué est celui de "serviteur du Seigneur" (Thèse PIB 2007).

([22]) Cet élément est noté par C.K. Barrett dans sa liste des passages où la prise en compte des Actes permet de mieux comprendre l'intention de l'Evangile de Luc: "(31) 22,31-34 Peter plays and will play a special part in the life of the disciples; in due course he must strengthen, στηρίζειν, his brothers. It could be said that in Acts, he does this; indeed one important aspect of the early chapters is precisely this στηρίζειν" (C.K. BARRETT, "The Third Gospel as Preface to Acts?", *Four Gospels*: FS F. Neyrinck (éds. F. VAN SEGBROEK et alii) (BETL 100; Louvain 1992) II, 1451-1466, 1460.

([23]) Cf. A.W. ARGYLE, "The Influence of the Testaments of the Twelve Patriarchs upon the New Testament", *ExpTim* 63 (1952) 256-257. Il défend sa thèse dans A.W. ARGYLE, "Luke xxii. 31f.", *ExpTim* 64 (1952-1953) 222. Le texte donne: "Si les esprits de Béliar vous *réclament* pour vous affliger de toute espèce de maux, ils ne vous domineront pas, pas plus qu'ils n'ont dominé Joseph mon frère", Testament de Benjamin, 3,3b (*Ecrits intertestamentaires* [Paris 1987] 936).

l'effort d'aller chercher un verbe lucanien rare pour l'insérer dans ce contexte. L'effet du verbe δέομαι contribue à l'allure archaïsante de Luc 22,31. Il en va de même du verbe "σινιάζω" qui est unique dans le Nouveau Testament (et même dans la littérature grecque connue). Il est peu vraisemblable que les sources lucaniennes de la Passion aient fourni ce verbe à Luc.

En outre, la référence à ce Testament de Benjamin nous permet de relever avec d'autres combien Luc inscrit des dernières heures de Jésus dans le style des testaments des grands hommes, style que déploie les Testaments des Douze Patriarches. Il installe ainsi un Jésus qui prophétise sur ce qu'il adviendra après son départ. Il fera de même avec Paul qui, lors de son discours de Milet, annoncera qu'après son départ, "il s'introduira parmi vous des loups redoutables qui ne ménageront pas le troupeau, et que du milieu même de vous se lèveront des hommes tenant des discours pervers dans le but d'entraîner les disciples à leur suite" (Ac 20,29b-30). Le topos traditionnel que Luc reprend ici est celui où le testateur prophétise la grande épreuve avant de mourir et assure de son soutien pour la surmonter ([24]). C'est ainsi que Lévi assure que, grâce au prêtre nouveau qui viendra, "Béliar sera lié par lui et il donnera à ses enfants de fouler aux pieds les esprits mauvais" ([25]). De même Dan exhorte: "Craignez le Seigneur mes enfants et prenez garde à Satan et à ses esprits" et il assure dans la foulée que "l'ange de la paix lui-même soutiendra Israël pour qu'il ne tombe au plus profond du mal" ([26]).

Beaucoup de commentateurs soulignent que ce verbe remet à la mémoire le prologue de Job où Satan est autorisé à 'tenter' Job. Ce qui est certain, c'est que ce verbe est propre à Luc, qui l'utilise en Lc 5,12, 9,40, 21,36, en 22,32 et de nouveau en Ac 4,31, 8,22.24 et en 10,2. Par une ironie bien lucanienne, en Lc 8,24, c'est bien un autre Simon ('le magicien'), invité à prier par Simon-Pierre, qui demande à son tour à Simon-Pierre de prier pour lui afin que le châtiment annoncé par ce dernier ne se produise pas... Ce mal qui habite son cœur a sans doute partie liée avec le démon, comme en Ac 5. En Lc 9,40, nous retrouvons

([24]) Ce genre trouve son origine biblique dans les discours d'adieu de Jacob en Gn 49 et de Moïse en Dt 33. Le livre des Jubilés livre également un discours d'adieu de Rébecca (Jub 35) ou d'Isaac (Jub 36). Dans leur introduction à l'édition de la Pléiade, *Ecrits intertestamentaires* (Paris 1987), A. Caquot et M. Philonenko relèvent que "diverses prédictions viennent s'insérer dans la trame des discours d'adieu", lxxviii.

([25]) Testament de Lévi 18,12, *Ecrits intertestamentaires* (Paris 1987) 856.

([26]) Testament de Dan 6,1.5, *Ecrits intertestamentaires* (Paris 1987) 898.

une structure analogue: “prier… afin que”. Le père de l’enfant possédé dit: “J’ai prié tes disciples afin qu’ils le chassent…”.

Lc 9,40:	καὶ	ἐδεήθην τῶν μαθητῶν σου	ἵνα	ἐκβάλωσιν αὐτό
Lc 22,32:		ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ	ἵνα	μὴ ἐκλίπῃ

Nous retrouvons donc le contexte d’une prière destinée spécifiquement à chasser un/le démon. L’écriture de ces deux versets témoigne ainsi du style de Luc et s’insèrent remarquablement dans son œuvre double. Ils renvoient à la fois au passé de la prière de Jésus dans son combat contre Satan et au futur combat de Pierre contre ce même Satan en vue d’affermir ses frères.

V. Le projet théologique lucanien

L’ensemble de ces éléments plaide donc plutôt pour que l’on considère Lc 22,31-34 comme un logion soigneusement composé par Luc plutôt que comme un logion hérité de la tradition (soit qu’il ait été dans la source Q et n’ait pas été repris par Matthieu, soit qu’il ait appartenu à L, la tradition propre de Luc). De fait plusieurs auteurs ont conclu à un style et à un vocabulaire spécifiquement lucaniens (27). Le coup de génie de Luc — mais qui n’est nullement le seul dans son œuvre — est d’avoir conjugué formulation de style archaïsant et sémitisant en Lc 22,31 et formulation plus hellénistique, tournée vers les Actes, en Lc 22,32. Le premier verset prend ses racines en Galilée et fait écho aux Ecritures tandis que le second verset est tout entier tourné vers les Actes et le futur de l’Eglise. Le doute a surgi précisément de ce que Luc a su écrire une parole qui *ressemble* si fortement à d’autres logia de style jésuanique! Ceci témoigne une fois de plus, s’il en était besoin, des dons d’imitateur de Luc. Sa manière de reprendre le style de la Septante au début de son Evangile est justement fameuse mais Luc se révèle aussi fort pour composer des logia de Jésus qui ont l’accent de l’authenticité. Parmi les paroles

(27) Se prononcent en ce sens J. Finegan, (cf. BULTMANN, *Histoire*, 617) et M. Soards. Finegan écrit: “Einige charakteristische lukanische Wörter und Ideen steigern den Eindruck, daß es sich hier um eine Bildung von Lc selbst handelt” (J. FINEGAN, *Die Überlieferung*, 15). M. Soards (*The Passion*, 53) note, qu’en Lc 22,31-32, tant les mots que les idées sont typiquement lucaniens: “The Lukan ideas found in these verses are matched by Lukan words” et il conclut: “In summary, in the larger unit 22,31a-34d, one sees that in structure and thought 31a-32d is a Lukan composition designed to replace Mark 14,27-28. Verses 33-34 are Luke’s edited version of Mark 14,29-31”.

fortes de Jésus propres à la tradition lucanienne, on peut mentionner Lc 12,49-51 et 13,31. Dans les deux cas, on trouve une apostrophe courte et des formules qui s'insèrent bien dans la trame globale de Luc. Ici la technique de la chreia peut s'avérer utile. Luc peut composer des maximes courtes de la même façon que dans l'Antiquité on transmettait et l'on composait des paroles mises dans la bouche des philosophes ou des grands personnages ([28]). La chreia se distingue de nombreux récits évangéliques par sa brièveté et par le fait qu'elle ne donne que le plus bref aperçu du contexte. Butts écrit, commentant une affirmation de M. Dibelius: "The difference is that in the Gospel stories the situation that leads up to the word or acts of Jesus 'is really described, whereas the 'Chriae', as a rule, only give the most essential presuppositions for the saying' [158]. It is no doubt true that the *chreia* is characterized by sparseness of data. It is not always the case, however, that 'the situation is really described' in all the Gospel stories, for many of them are just as brief and scanty as any *chreia*" ([29]). Il ajoute: "The tendency to fit a *chreia* into a larger narrative setting by adding minor editorial phrases at the beginning reveals that the Gospels' writers knew how to use *chreiai* in the service of an overarching literary project" ([30]). Il suppose ici une tradition antérieure remaniée par l'évangéliste mais il va de soi que, dans certains cas, l'évangéliste peut composer un dit de Jésus ressemblant à une telle déclaration courte. Il explique également qu'il était normal d'étendre et de détailler une parole connue en amplifiant le récit: "The Gospel writers expanded certain concise *chreiai* into longer accounts". C'est ce que Luc fait à partir de sa source sur le reniement de Pierre. Il explique comment Jésus a pu à la fois prévoir le reniement de Pierre et lui confier un rôle. La chute de Simon s'explique par une tentation satanique tout comme le redressement s'explique par une prière de Jésus. Ainsi le récit sur le reniement est mieux situé dans le cadre de l'histoire entière de Simon-Pierre.

Tout récemment, TD Stegman a montré l'importance de la chreia chez Luc ([31]): Il écrit: "Johnson has argued that Luke meticulously

([28]) Cf., parmi d'autres, J.R. BUTTS, "The Chreia in the Synoptic Gospels", *BTB* 16 (1986) 132-138.

([29]) BUTTS, *The chreia*, 133.

([30]) BUTTS, *The chreia*, 134.

([31]) Cf. T.D. STEGMAN, "Reading Luke 12:13–34 as an Elaboration of a Chreia: How Hermogenes of Tarsus Sheds Light on Luke's Gospel" *NovT* 49 (2007) 328-352.

orders the events he relates so as to show forth clearly God's plan of salvation behind those events. My analysis suggests that the third evangelist also organizes his materials so as to create, at least in 12:13-34 a rhetorically ordered and persuasive discourse" ([32]). Il avait relevé auparavant que "chreiai involve a historical person and are frequently expressed with a question and answer" ([33]). Ces éléments me paraissent importants pour notre passage: réorganisation des sources en fonction d'un dessein théologique précis, concision et construction en dialogue.

Il est cependant admis que Luc témoigne en général d'une grande fidélité aux paroles de Jésus qui lui sont transmises par la tradition marcienne. Comment se permettrait-il de créer 'à partir de rien' une telle parole? Luc est-il capable de mettre dans la bouche même de Jésus une parole dont il est fort improbable qu'il l'ait dite? Nous en avons la quasi certitude avec le fameux "il est dur pour toi de regimber contre l'aiguillon" de Ac 26,14 où Luc n'hésite pas à mettre une quasi citation des Bacchantes d'Euripide (794-795) dans la bouche de Jésus ([34]). Tentons de formuler une hypothèse: Luc pourra s'appuyer à la fois sur la tradition du coq, présente en Marc 14, pour dire qu'il ne fait avec cette prière que déduire une chose évidente: il est connu de tous d'une part que Simon-Pierre a reçu de Jésus une mission particulière unique dans l'Eglise après l'avoir, le premier, confessé comme Messie et d'autre part, qu'il a renié et trahi son Maître lors de la grande épreuve de la Passion. Pourtant, selon l'ensemble de la Tradition, il est devenu témoin (voire le premier des témoins parmi les Douze) de la Résurrection. Comment cela aurait-il été possible sans que Jésus ne prie spécifiquement pour lui?! Luc a l'art de développer des épisodes qu'il connaît par la tradition en leur donnant une couleur unique fruit de son talent de conteur. Un autre exemple en est la façon dont la parabole des deux fils, que Matthieu connait aussi et raconte en deux versets Mt 28,20-22, devient chez lui une parabole si célèbre qu'elle en est presque venue à être *La* parabole par excellence, celle dite du Fils prodigue (Lc 15,11-32). Luc pourra toujours répondre qu'il n'a fait que préciser ce que la parabole initiale laissait dans l'ombre: les motivations des deux fils à faire, ou pas, la volonté du Père.

([32]) STEGMAN, "Reading Luke", 352.

([33]) STEGMAN, "Reading Luke", 332.

([34]) Sur ce point, cf. C.F. EVANS, "The Kerygma", *JTS* 7 (1956) 25-41, ainsi que H. WINDISCH, "Die Christusepiphanie vor Damascus und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen", *ZNW* 31 (1932) 1-23 et A. VÖGELI, "Lukas und Euripides", *TZ* 9 (1953) 415-438.

Le coup de génie du logion est évidemment de reprendre le nom premier de Pierre, le nom qui témoigne de son être ancien: Simon. Par ce moyen, Luc signale la fragilité de Simon et le fait qu'il n'est pas encore pleinement Pierre malgré le changement de nom (Lc 6,14) ([35]). Ou plutôt il souligne l'enjeu de tout baptême: il s'agit d'être une créature nouvelle: Toute la vie de Simon-Pierre se joue entre l'ancien Simon, toujours là, et le nouveau Pierre, toujours en train de naître. Le fait qu'il s'appelle Simon Pierre (Lc 5,8) dans la scène solennelle de Lc 5 où Jésus l'appelle à être "pécheur d'hommes" n'est sans doute pas dû à l'emploi d'une source spéciale ou à l'existence d'une erreur de copiste tant elle s'inscrit bien dans la façon dont Luc construit le personnage de Simon appelé Pierre. Dans cette scène inaugurale introduisant le personnage de Pierre, Luc aussi joint la mention de son péché et la promesse faite par Jésus. Dès le début, c'est l'action du Christ qui permet à Simon de devenir Pierre.

Une autre dimension d'accomplissement se dévoile dans l'œuvre lucanienne. Il a souvent été dit que la parole du vieillard Syméon en Lc 2,34-35 avait une valeur anticipatrice pour l'ensemble de Lc-Ac. Or ce qu'annonce Syméon correspond bien à ce que va vivre (et annoncer) Simon, appelé par clin d'œil lucanien Syméon en Ac 15,14([36]). Il amènera "la chute et le relèvement de beaucoup en Israël." Il ne faut pas comprendre donc la chute de certains et le relèvement des autres mais bien que la venue de Jésus met en crise, fait chuter en raison du scandale de la croix mais provoque aussi la conversion qui amène le relèvement. Et n'est-ce pas exactement le scénario envisagé pour Pierre dans cette unité de Lc 22,32-34: il va certes trébucher mais non pas définitivement puisqu'il va se relever. Ce que Luc précise en Lc 22 c'est que c'est à la prière du Christ que s'effectue cette illumination. Cette initiative divine est rendu encore plus nette par le fait que c'est par la même racine du verbe στρέφω qu'est signifié l'accomplissement de la prophétie. Le "retournement" (στραφείς) de Jésus vers Pierre en Lc 22,61 amène le "retournement" (ἐπιστρέψας)

([35]) Luc a également l'art de laisser ces changements énigmatiques laissant à l'auditeur le soin de le déchiffrer lui-même. C'est ainsi qu'en Luc 6, il ne dit pas pourquoi Jésus change le nom de Pierre ni ce qu'il signifie. Il en ira de même du changement de nom de Paul, dont il est d'ailleurs le seul à faire mention (puisque Paul n'en parle pas) qui se produit en Ac 13. Le persécuteur Saül devient l'évangélisateur des païens Paul. C'est au récit de déployer le sens de ce changement de nom.

([36]) Cf. sur ce point M. NEUBRAND, *Israel, die Völker und die Kirche*. Eine exegetische Studie zu Apg 15 (SBB 55; Stuttgart 2006).

annoncé de Pierre vers Jésus, c'est-à-dire son repentir et ses pleurs (Lc 22,61b-62) ([37]).

Un autre épisode encore montre l'accomplissement de l'annonce faite par Jésus en Lc 22,32. L'autre fois où nous rencontrons, pour ainsi dire 'réunis', Satan et Pierre, c'est au début du livre des Actes, en Ac 5,1-11, avec Ananie et Saphire, le péché originel de l'Eglise selon la bonne expression de Daniel Marguerat. Pierre va débusquer Satan à l'œuvre dans la communauté au sein des frères et il va interpeller Ananie: "Pierre lui dit: 'Ananie, pourquoi Satan a-t-il rempli ton coeur, que tu mentes à l'Esprit Saint'" (Ac 5,3a). Ainsi Pierre raffermit les disciples. Nous voyons comment il assume son rôle de leader de la communauté du Ressuscité en s'affrontant frontalement à Satan ([38]) et en en venant à bout. Il va de soi que seule la prière et le soutien du Christ lui permettent de remplir cette tâche de défenseur de la communion fraternelle.

Situé au sein même de la dernière cène, l'aspect ecclésial de cette péricope en est accentué. Luc situe ainsi également dans ce cadre la péricope sur la prééminence (Lc 22,24-27, parallèle à Mc 10,42-45 et à Mt 20,25-28). L'ensemble de la Passion témoigne chez Luc d'un souci ecclésial important ([39]). De même le logion sur les douze trônes en Lc 22,28-30 (parallèle à Mt 19,28) qui évoque le rassemblement d'Israël et son jugement est situé dans le même cadre. Luc ajoute le

([37]) Le professeur Bovon le remarque également: "Selon Luc la double opération de Satan et du Christ ne fixe pas la vie dans un déterminisme culpabilisant. La responsabilité humaine est maintenue mais elle peut se réjouir du soutien de Dieu et de son Messie (Jésus 's'étant tourné' vers Pierre, στραφείς, 22,61, le participe de στρέφω verbe qui est aussi présent dans le ἐπιστρέψας de Pierre, 'une fois converti, v. 22)" (dans son commentaire à paraître).

([38]) F. Bovon note la dimension postpascale que dégage Lc 22,31-32 et fait explicitement le lien avec Mt 16: "Le verbe στηρίζω et le terme ἀδελφοί ainsi que le contexte de Lc 22,31-32 suggèrent une perspective postpascale. Le leadership de Pierre est admis par Luc ainsi qu'il l'est par Matthieu dans la fameuse sentence *tu es Petrus* (Mt 16,18)."

([39]) Comme le dit bien F. Montagnini: "Tutto ciò mostra che la disputa lucana sulla precedenza riprende la scena che Mc e Mt collocano nel corso della vita pubblica e, inserendola nella cornice della cena del Signore, ne accentua la valenza ecclesiale" (MONTAGNINI, "Il corollario lucano", 457). Il conclut: "intorno alla cena del Signore... si sviluppa dunque un abbozzo di ecclesiologia, comprendente alcuni momenti di grande rilievo nella vita della Chiesa, quali la natura del rapporto che unisce tra loro i fedeli (22,27), il raffronto della communità di Cristo con Israele (22,30), il primato di Pietro e il suo esercizio (22,31-34), e infine il compito della missione (22,36s)" (MONTAGNINI, "Il corollario lucano", 460.

verset 28 qui parle des épreuves à venir. Ce terme évoque à la fois les persécutions futures et l'épreuve imminente. Pour Luc, le thème de l'épreuve ne se réduit pas à la grande épreuve eschatologique finale mais inclut toutes les épreuves de la vie chrétienne. A plusieurs reprises, Luc a souligné cela, à commencer par sa version du Notre Père, qui insiste sur le chaque jour. De même sa version de la parole rapportée par Marc sur le 'porter sa croix' est complétée par un "chaque jour" significatif (Lc 9,23 comparé à Mc 8,33). De la même façon, l'annonce du reniement de Pierre n'a pas lieu sur le chemin vers Gethsémani (comme dans Mc et Mt) mais lors de la dernière cène elle-même. Et en liant la mission de Pierre de raffermir les frères à l'annonce du reniement, Luc souligne que ce reniement ne doit pas être compris comme compromettant la mission de Pierre. Sa valeur ecclésiale est donc aussi soulignée. Enfin la troisième péricope propre à Luc en ce chapitre, Lc 22,35-37, souligne la différence entre la première mission des disciples en Galilée (Lc 9,3 parallèle à Mc 6,8) où il leur était demandé de ne pas prendre de précautions particulières, et la seconde mission, celle qui est sur le point de commencer, qui sera plus dangereuse. Comme le résume F. Montagnini, "la sezione lucana successiva al racconto dell'ultima cena porta l'attenzione sulla Chiesa." ([40])

Lc 22,31-32 est donc une étape clef de l'évangile selon Luc, et même de son dyptique littéraire Lc-Ac, tout comme de la conception qu'il se fait de l'autorité apostolique: affermir des frères. En ces deux versets, Luc témoigne de son génie littéraire et de la façon dont il est capable de bâtir une parole rendant si bien la voix même du Christ. Le Jésus lucanien s'y révèle pleinement: homme de prière, engagé dans la lutte contre Satan, entièrement tourné vers son Père dans la confiance, il confie les Douze à Pierre en leur laissant son testament : être des frères et s'affermir les uns les autres dans la persévérance au milieu des épreuves. Le génie théologique de Luc a consisté à réaffirmer ce rôle de Pierre, non pas tant au moment gratifiant de la confession de Césarée, qui est chez lui, de fait, d'une austérité

([40]) MONTAGNINI, "Il corollario lucano", 459. Il ajoute qu'il nous faut reconnaître les qualités du travail rédactionnel de Luc quelles que soient les sources qu'il avait à sa disposition: "La sforzo di risalire quanto più possibile vicino al primo coagularsi di singoli tratti testuali non dispensa dal riconoscere la presenza di un redattore che ha dato unità forma all'insieme, raccogliendo i *disiecta membra* intorno al tema della Chiesa" (MONTAGNINI, "Il corollario lucano", 459).

remarquable (cf. Lc 9,18-21), mais bien juste avant que Simon ne trébuche. Le primat de Pierre est ici radicalement enraciné dans la prière du Christ et non dans l'enthousiasme de l'apôtre grisé par sa propre réponse, même inspirée par l'Esprit Saint. Il n'en est que plus remarquable et établi sur un fondement plus ferme.

128 rue Blomet
F-75015 Paris

Marc RASTOIN

SUMMARY

In the history of research, Luke 22:31-34 has been on the whole judged to be a rather awkward composition consisting of traditional material and Lucan wording. This article intends to show the completely Lucan character of the passage as well as the theological meaning Luke attached to it. In these verses, Luke reveals his literary mastery as well as his theological overall project in Luke-Acts: the primacy of Peter is rooted in the prayer of Jesus Christ himself during His Passion.

Die Bedeutung der Täuferanfrage in Matthäus 11,2-6 par Lk 7,18-23 für die Christologie

Die Frage, in wieweit die neutestamentliche Christologie in einem messianischen Selbstverständnis Jesu Anhalt findet, wird in der neutestamentlichen Forschung nach wie vor kontrovers beantwortet. Die folgenden Ausführungen zu Mt 11,2-6 und seiner Parallele bei Lukas als einem für diese Fragestellung zentralen Text sollen zur Klärung dieser Frage beitragen.

Nach Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition hielt Jesus sich nicht für den Messias, sondern nur für einen eschatologischen Propheten. Alle Titel und Selbstaussagen Jesu, die uns in den synoptischen Evangelien begegnen, seien nachösterlich. Folglich sei die Wahrscheinlichkeit für die Echtheit eines Logions umso größer, "je weniger die Beziehungen auf die Person Jesu ... wahrzunehmen sind"([1]). Auch nach Markus Borg, um ein neueres Beispiel zu nennen, war der vorösterliche Jesus nicht daran interessiert, Menschen zum Glauben an sich selbst zu führen([2]). Folgen wir diesem Urteil, so müssen wir — wie N.T. Wright kritisch anmerkt — davon ausgehen, dass Jesus die Gottesherrschaft ankündigte und davon sprach, dass sie in Verbindung mit seinem Auftreten anbrach, ohne sich seiner eigenen Rolle in diesem Drama bewusst zu sein ([3]).

Doch stellte sich die Frage nach Jesu Identität nicht erst nach Ostern, sie drängte sich angesichts der alttestamentlichen und frühjüdischen Überlieferung und ihrer Enderwartungen in dem Moment auf, in dem Jesu Besonderheit auffiel. Denn seine Zeitgenossen waren vom Alten Testament her angewiesen, nach Gottes eschatologischem Boten auszuschauen, wie z. B. der Messias, Elia, oder der Prophet wie Mose. In dem Moment, wo ein Mensch eine besondere Nähe zu Gottes eschatologischer Basileia beanspruchte,

([1]) R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT NF 12; Göttingen [9]1979) 135.

([2]) M. BORG, *The Meaning of Jesus*. Two Visions (M. BORG – N.T. WRIGHT) (New York 1998) 58. Vgl. a.a.O. 53-54: "I am not persuaded that the Pre-Easter Jesus thought of himself as the messiah... Instead of seeing any of the exalted metaphors as reflecting Jesus' own ... sense of identity, I see them as post-Easter affirmations".

([3]) Vgl. WRIGHT, *Meaning of Jesus*, 165.

stand deshalb die Frage im Raum, für wen er zu halten sei. Diese Frage konnte zwei Formen annehmen: Von der Person Jesu ausgehend lautet die Frage: Welches der aus der Tradition bekannten Prädikate kann man auf ihn anwenden? In dieser Form wird die Frage in Mk 8,27-30 gestellt: "Wer sagen die Leute, dass ich sei?" In ihrer zweiten Form, von der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung her kommend, lautet die Frage: Wer ist der, auf den wir warten? Wenn Johannes der Täufer in Mt 11,3 par Lk 7,20 fragt: Bist du der Kommende oder sollen wir auf einen anderen warten? äußert sich darin genau diese Frage nach der Identität Jesu vor dem Hintergrund der alttestamentlich-jüdischen Heils- und Messiaserwartungen. Dieser Frage und ihrem Kontext wollen wir uns im folgenden zuwenden.

1. *Form- und literarkritische Beobachtungen*

a) Form und Stellung der Perikope im Kontext

Die Anfrage des Täufers ist bei Matthäus und Lukas im Rahmen eines Apophthegmas überliefert, in dem Jesus auf eine skeptische Anfrage antwortet([4]). Die Perikope eröffnet in beiden Evangelien einen Abschnitt von drei Perikopen, welche das Verhältnis Johannes des Täufers und Jesu zueinander zum Thema haben (Mt 11,2-19 par Lk 7,18-35). Bei Matthäus wird der ganze Abschnitt außerdem durch eine inclusio zusammengehalten: die ἔργα des Christus (v. 2) sind identisch mit den ἔργα der Weisheit (v. 19)([5]).

Die beiden auf dieses Apophthegma folgenden Perikopen bringen "Jesu Hochschätzung des Täufers" zum Ausdruck (Mt 11,11/Lk 7,28; Mt 11,12.14; Mk 9,13), zeigen aber auch deutlich seine Unterordnung gegenüber Jesus, als dessen "Vorläufer" er hier erscheint (vgl. Mt 11,10/Lk 7,27; Mk 1,2; Lk 3,15-17; Apg 13,25; vgl. Joh 1,6-8.15; 5,33)([6]).

b) Synoptischer Vergleich

Die Anfrage des Täufers und Jesu Antwort darauf wird uns parallel in Mt 11,2-6 und Lk 7,18-23 überliefert. Sie wird deshalb im allgemeinen der Quellenschicht Q zugerechnet. Die beiden Berichte

([4]) Vgl. W.D. Davies – D.C. Allison Jr., *The Gospel According to Saint Matthew* (ICC; Edinburgh 1991) II, 238.

([5]) Vgl. Davies – Allison Jr., *Matthew*, II, 235. Das Oberthema dieses Abschnitts sind also für Matthäus die Werke des Christus.

([6]) G. Dautzenberg, "Johannes der Täufer", *Calwer Bibellexikon* (Hrsg. O. Betz u. a.) (Stuttgart 2003) I, 674-675.

weisen erhebliche wörtliche Übereinstimmung auf. Unterschiede treten vor allem im Rahmen auf.

Nach der Einleitung in Mt 11,2 befindet sich Johannes zur Zeit seiner Anfrage im Gefängnis, was Matthäus bereits in 4,12 erwähnt hat. Auch Lukas berichtet in 3,20 die Verhaftung des Täufers, wiederholt diesen Hinweis aber zu Beginn unserer Perikope nicht. Dass Johannes auch nach Lukas durch seine Jünger mit Jesus kommuniziert, versteht sich am besten, wenn auch in der Lukas-Fassung vorausgesetzt ist, dass Johannes sich im Gefängnis befindet (vgl. auch Mk 1,14) (7).

Nach Matthäus hört Johannes von "den Werken des Christus", nach Lukas berichten die Jünger des Täufers diesem περὶ πάντων τούτων, was sich im jetzigen Zusammenhang auf die beiden in Lk 7 berichteten Wunder — eine Heilung und eine Auferweckung — bezieht (Lk 7,1-10.11-17). Lukas führt im Gegensatz zu Matthäus die Rede der Johannesjünger aus. Dadurch ergibt sich eine Wiederholung der Frage des Johannes. Solche Wiederholungen sind ein Stilmittel, das sich im lukanischen Sondergut öfters findet: vgl. 7,38.44.46; 14,21.23; 15,18.19.20; 15,24.32; 16,4.9; 18,2.4; 19,5.9 (8). Außerdem präzisiert Lukas, dass es 2 Jünger sind, was durchaus ursprünglich sein kann, da bei Matthäus die Zahl unbestimmt bleibt und Lukas nicht freizügig historische Details erfindet. Während Mt 11,2 Jesus als "den Christus" einführt, was möglicher Weise redaktionell ist, nennt Lukas ihn den "Herrn", ein Titel, mit dem er Jesus im Unterschied zu Mt und Mk häufig bezeichnet: vgl. Lk 2,11; 7,13.19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42; 13,15; 17,5.6; 18,6; 19,8.31.34; 22,61; 24,34 (9). Auch das bei Lukas in v. 20 für die Ankunft der Gesandten verwendete Verb παραγίνομαι ist typisch lukanisch.

Die Anfrage des Täufers selbst unterscheidet sich bei Matthäus und Lukas nur geringfügig (10).

Nach Matthäus hat Jesus, als die Frage des Johannes vor ihn

(7) So I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke* (NIGTC; Exeter 1978) 289.

(8) Vgl. J.F. CRAGHAN, "A Redactional Study of Lk 7,21 in the Light of Dt 19,15", *CBQ* 29 (1967) 50.

(9) Vgl. CRAGHAN, "Redactional Study", 50. Doch führt auch Lukas Jesus von Anfang an als Messias ein: vgl. Lk 2,11.26.

(10) Mt 11,3 verwendet ἕτερον, Lk 7,19 dagegen ἄλλον. Ἕτερος kann einen qualitativen Unterschied bezeichnen (vgl. DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 241, Anm. 22), kann aber auch mit ἄλλος als "gleichbedeutend empfunden" werden; s. W. BAUER – K. u. B. ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (Berlin [6]1988) s. v.

gebracht wird, bereits alle in seiner Antwort genannten Taten getan ([11]). Mt 8 und 9 enthalten alle in Mt 11,5 aufgezählten Heilungen. Lukas dagegen ist bisher noch die Schilderung der Heilung von Blinden und Taubstummen schuldig geblieben. Das relativ allgemein gehaltene Summarium in 7,21, das von lukanischem Stil und Vokabular durchzogen wird ([12]), füllt diese Lücke. Es leitet die Leser an, die Antwort Jesu auf sein Wirken zu beziehen.

Dementsprechend steht im darauffolgenden Vers "was ihr gesehen und gehört habt" im Aorist, während Mt 11,4 das Präsens hat. Außerdem kommt bei Lk das Sehen zuerst, bei Matthäus dagegen das Hören. Durch diese Voranstellung des Hörens entsteht bei Matthäus eine Entsprechung zur Reihenfolge von Bergpredigt (Kap. 5-7) und Wunderbericht (Kap. 8-9). Ansonsten ist Jesu Antwort bis auf die Verwendung des καί in beiden Evangelien vollkommen identisch überliefert.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die wesentlichen Unterschiede zwischen der matthäischen und der lukanischen Version auf die lukanische Redaktion zurückgeführt werden können. Wir gehen deshalb im Folgenden von der matthäischen Version aus.

2. *Einzelauslegung*

a) Die Frage des Täufers

Johannes ist nach Matthäus 14,3 von Herodes Antipas gefangen gesetzt worden, wie wir von Josephus (JosAnt 18,116-119) wissen, auf der Festung Machaerus. Dort hörte er nach der Einleitung des Matthäus "die Werke des Christus". Damit gibt Matthäus seiner Erzählung eine Überschrift, die anzeigt, worum es im folgenden geht. Χριστός ist bei Matthäus titular für den Messias Israels, den Sohn

([11]) Blinde: Mt 9,27-31 (vgl. Lk 18,35), Lahme: Mt 9,1-8 par Lk 5,17-26, Aussätzige: Mt 8,1-4 par Lk 5,12-16, Taube Mt 9,32-33 (vgl. Lk 11,14), Tote: Mt 9,18-26; Lk 7,11-17; vgl. zur Verkündigung guter Botschaft an die Armen: Mt 4,17.23; 5,3; 9,35; 10,7; Lk 4,14-21; 6,20.

([12]) Lukanisch sind die Konstruktion von θεραπεύειν mit ἀπό und die Bezeichnung von πνεῦματα als πονηρά. Die Aufteilung von Krankheiten in νόσοι und μάστιγες schließlich entspricht nach W. Hobart, der zeitgenössischen medizinischen Terminologie: *The Medical Language of St. Luke* (Dublin 1882) 12. Das Verb χαρίζομαι tritt innerhalb der Synoptiker nur bei Lukas auf, der es auch in der Apostelgeschichte öfters verwendet (CRAGHAN, "Redactional Study", 51, Anm. 24).

Davids, als den er Jesus in der Geburtsgeschichte einführt ([13]). *Seine* Werke werden nach 11,4 "gehört und gesehen" und bestehen nach 11,5 in Jesu Heilungen und Verkündigung, d.h., sie umfassen nicht nur die in Kap. 8-9 berichteten *Taten* des Christus, sondern auch seine in 5-7 überlieferten Worte, nämlich die Bergpredigt ([14]).

Die Frage des Täufers in v. 3 beginnt mit einem betont vorangestellten σύ. Die Frage ist also, ob Jesus oder etwa ein anderer der erwartete Kommende sei. Im Rahmen des Matthäusevangeliums macht schon die *Einleitung* der Perikope klar, dass es sich bei dem "Kommenden" um den Messias handelt.

Was aber hat der Täufer darunter verstanden?

Nach dem im allgemeinen für authentisch gehaltenen Wort in Mt 3,11 par Lk 3,16 hat Johannes als "den Kommenden" den Geist- und Feuertäufer angekündigt ([15]).

In der jüdischen Tradition ist "der Kommende" zwar nicht als messianischer Titel nachweisbar, doch wird in einer Reihe von Texten das "Kommen" des endzeitlichen Gesandten Gottes (Gen 49,10; Ps 118,26; Sach 9,9; Mal 3,1) oder des Menschensohnes (Dan 7,13) angekündigt, sowie das Kommen Gottes zum Gericht, womit das Eschaton anbricht (Ps 96,13; 98,9; Jes 40,10; Sach 2,14; 14,5; Mal 3,1-3) ([16]). "Der Kommende" hat also in der Tradition eschatologischen Klang. Friedrich Lang hat aufgezeigt, dass "der 'Stärkere' des Täuferworts ... eine große Verwandtschaft mit dem henochitischen Menschensohn" aufweist, "zu dem das Motiv des 'Kommens' gehört"

([13]) Vgl. Mt 1,1 ("Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids"); 1,18 ("die Geburt Jesu Christi"); 1,21-23; 2,2 ("König der Juden"); 2,4 ("der Messias"); 2,6 (der messianische Hirte aus Bethlehem: vgl. Mi 5,1); 2,15 ("Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen": vgl. Hos 11,1). Bei Lukas dagegen wird Jesus als κύριος eingeführt.

([14]) Vgl. DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 240.

([15]) Er selbst dagegen wird durch das Zitat von Mal 3,1-3 in Mt 11,10 par Lk 7,27 (und Mk 1,2) als dessen Vorbote qualifiziert. Die Wassertaufe des Johannes ist "ein Ritual der Reinigung, das auf die endzeitlich-vollkommene Reinigung in der Vergebung der Sünden voraus weist, die dieser Jesus in der messianischen Vollmacht, die ihm durch die Gabe des Geistes jetzt gegeben worden ist, vollziehen wird" (U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments* [Neukirchen-Vluyn [2]2005] I.1, 111).

([16]) Mk 21,9 parr und 23,39 par enthalten jeweils ein Zitat aus Ps 118,26. Hier hat ὁ ἐρχόμενος wahrscheinlich messianische Konnotation. Mt 11,14 spricht von Elia als dem Kommenden, Joh 6,14 von dem "Propheten, der in die Welt kommt", 11,27 vom "Messias, dem Sohn Gottes, der in die Welt kommt". "For the idea of a future coming by a messianic figure cf. Hab 2:3; Mal 3:1; Dn 7:13; Heb 10,37; Rev 1:4; SB IV:2, 858, 860". (MARSHALL, *Luke*, 290).

und bei dem bereits eine Verbindung von Dan 7; Jes 11; 42,6; 52,15 vorliegt ([17]). Dieser Menschensohn wird im äthHen auch als Gesalbter bezeichnet, ist also eine messianische Gestalt. Das legt nahe, dass der Täufer als "den Kommenden" den in Kürze zum Gericht erscheinenden messianischen Menschensohn-Weltenrichter erwartete, "der" — so Ulrich Wilckens — "an den von Johannes Getauften" die "endzeitliche Reinigung vollziehen" und das Gericht Gottes durchführen wird ([18]).

Da Johannes den Kommenden in erster Linie oder sogar ausschließlich als Richter erwartete, ist es gut denkbar, dass die Gerüchte über Jesus, von denen Mk 8,27 Zeugnis ablegt, ihn zum Zweifel an der Identität Jesu führten, weil er das von Johannes angekündigte Gerichtswirken vermissen ließ. Sobald ihm deutlich wurde, dass Jesus mit dem Anspruch auftrat, die Basileia breche in seinem Wirken an, wie es das allgemein für authentisch gehaltene Logion in Lk 11,20 par voraussetzt, war für Johannes die Frage nach dem Ausbleiben des Gerichts unausweichlich. Sie konnte sich Ausdruck verschaffen in der Frage: Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten ([19])?

Das Verhalten Jesu, der nicht das Weltgericht vollzog, sondern vom Anbruch der Gottesherrschaft sprach, Zöllnern und Sündern daran Anteil gab und freizügig Sünden vergab (vgl. Mk 2,10 par; Mt 11,18-19/Lk 7,33-34; Lk 15,2), entsprach offenbar nicht der Erwartung des Johannes ([20]). Dass Jesus einerseits messianische Züge hatte, andererseits aber dem zu Unrecht gefangenen Johannes keineswegs die Freiheit verkündigte, wie das von Jes 61,1 her zu erwarten wäre, mag jenen Zweifel verstärkt haben.

b) Die Antwort Jesu

Anstelle einer direkten Antwort verweist Jesus in v. 4 auf seine Taten und seine Verkündigung: "was ihr hört und seht".

Im zweiten Teil seiner Antwort, in v. 5, zählt Jesus Taten auf, die

([17]) F. LANG, "Erwägungen zur eschatologischen Verkündigung Johannes des Täufers", *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS für H. Conzelmann zum 60. Geb.) (Hrsg. G. STRECKER) (Tübingen 1975) 471.

([18]) WILCKENS, *Theologie*, I.1, 109, 111.

([19]) Vgl. DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 245.

([20]) Vgl. P. GRELOT, "'Celui qui vient' (Mt 11,3 et Lk 7,19)", *Ce Dieu qui vient* (FS für B. Renaud zum 65. Geb.) (Hrsg. R. KUNTZMANN) (LD 159; Paris 1995) 278: "Il semble que, des Écritures prophétiques, le Baptiste n'a retenu qu'un aspect : la menace du Jugement qui pèse sur un monde pécheur".

seine Identität erkennen lassen sollen: Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Tote werden auferweckt und Armen wird das Evangelium gepredigt.

Es ist fester Bestandteil der jesajanischen Verheißungen, dass in der Heilszeit Blinde, Lahme und Taube geheilt und Tote auferweckt werden. Entsprechende Aussagen finden sich in Jes 26,19; 29,18-19; 35,3-6; 61,1 und in Ps 146,8. Subjekt der Heilungen ist in all diesen Texten Gott (21). Lediglich in Jes 61,1(LXX) bleibt offen, wer die Blindenheilung durchführt, Gott oder sein Gesalbter, der sie ankündigt (22).

Die Verkündigung guter Botschaft an die Armen (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς) ist nach Jes 61,1 und auch nach 11Q13, Kol II,18 das Werk des Gesalbten (23).

Dagegen verheißt *kein* prophetischer Text für die Zukunft die Reinigung von Aussätzigen. Sie ist jedoch ein charakteristisches Merkmal des Wirkens Jesu. Im Alten Testament ist auch die Heilung von Aussatz allein das Werk Gottes: Es ist bezeichnend, dass Naeman, der auf Elisas Wort hin vom Aussatz befreit worden ist (24), darauf nach 2 Kön 5,15 mit dem Ausruf reagiert: "Nun weiß ich, dass kein Gott auf Erden ist außer in Israel". Die Heilung vom Aussatz wird als Tat Gottes erkannt. Wenn Jesus also Aussätzige heilt, bedeutet dies, dass in ihm Gott selbst am Wirken ist (25).

Mit seiner Antwort an den Täufer macht Jesus deutlich, dass er in seiner Verkündigung an die Armen und seinen Wundertaten die entsprechenden Prophezeiungen aus dem Jesajabuch zur Erfüllung bringt. Da die genannten Taten mit Ausnahme der Verkündigung an die Armen alle als das Werk Gottes gelten, bedeutet dies: Jesus gibt sich gegenüber Johannes als der Kommende zu erkennen, der als solcher die Taten Gottes vollbringt.

(21) Elisas Auferweckungswunder ist in der Tradition analogielos und galt nicht als durch Menschen wiederholbar (man vergleiche die zweite Benediktion des Achtzehn-Bitten-Gebets).

(22) In Jes 42,7 ist das Subjekt entweder Gott selbst oder der Gottesknecht.

(23) Vgl. R. RIESNER, *Verschwörung um Qumran?* (Hrsg. O. BETZ – R. RIESNER) (München [3]2007) 188. Nach Lk 4,18-21 hat Jesus Jes 61,1-2 vorgelesen und mit den Worten kommentiert: "Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren".

(24) Jesus verweist in Lk 4,27 im Zusammenhang seiner eigenen Wundertätigkeit explizit auf das Beispiel der durch Elisa bewirkten Reinigung Naemans vom Aussatz.

(25) Vgl. GRELOT, "Celui qui vient", 281-282.

c) Die Parallele in 4Q521

Diese Auslegung wird durch den eschatologischen Psalm in 4Q521 bestätigt ([26]). Dieser Psalm schildert das mit dem Anbruch der Gottesherrschaft erwartete Heilshandeln Gottes ([27]) an den Frommen und Gerechten und spielt dabei weitgehend auf dieselben Prophetien aus Jesaja an wie Mt 11,5, so dass anzunehmen ist, dass 4Q521 und Mt 11 auf dieselbe Tradition zurückgreifen ([28]). Nach 4Q521 wird Gott in der messianischen Heilszeit "blinde Augen öffnen", "Tote beleben" und "Armen Gutes verkündigen", also genau die Taten tun, die Jesus nach Mt 11,5 zu tun beansprucht. Der "Psalm" ist von großer Bedeutung, weil er zeigt, dass im Frühjudentum für den Anbruch der von den Propheten verheißenen Heilszeit Heilungen erwartet wurden, und dass gerade die Heilungen, auf die Jesus nach Mt 11,5 verweist,

([26]) J. Maier datiert den Text auf 100-80 v. Chr. (*Die Qumran-Essener* [München – Basel 1995] 683). Nach E. Puech, der den Text schlussendlich veröffentlicht hat, wurden die Fragmente von 4Q521 am Anfang des 1. Jh.s v. Chr. abgeschrieben. Der Text könnte etwa ein halbes Jahrhundert davor verfasst worden sein (s. E. PUECH, "La croyance des esséniens en la vie future, immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien", *EB* 21 [1993] 664-669).

([27]) Die meisten Forscher beziehen den Text auf Gottes Taten: vgl. z. B.H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus* (Freiburg i. Br. [4]1994) 341; J. DUHAIME, "Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2)", *Ce Dieu qui vient* (Hrsg. R. KUNTZMANN) (Paris 1995) 274; J. BECKER, *Jesus von Nazaret* (Berlin – New York 1996) 137-138 und J.A. FITZMYER, *The One who is to Come* (Grand Rapids, MI 2007) 97. G. Theißen und A. Merz dagegen den zweiten Teil des Texts auf den königlichen Messias, von dem Zeile 1 spricht (*Der historische Jesus* [Göttingen 1996] 197), im Anschluss an C.A. EVANS, *Jesus and his Contemporaries* (AGJU 25; Leiden – New York – Köln 1995) 127-130. Mit S.M. Bryan (*Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration* [MSSNTS 117; Cambridge 2002] 24, Anm. 3) ist festzuhalten: "It is still possible to see 4Q521 as confirmation that particular kinds of miraculous works were expected as part of the new age, even if one rejects the idea that 4Q521 specifically envisions the performance of such works by a messianic figure".

([28]) Vgl. J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran*. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (WUNT II/104; Tübingen 1998) 388-389. Siehe auch EVANS, *Jesus and his Contemporaries*, 129: "One cannot help but wonder if it is more than coincidence that in replying to an imprisoned and questioning John the Baptist ..., who may very well have had some contact with members of the Qumran sect, Jesus not only alludes to Scripture that was important to this community (cf. 11QMelch 2:4,6,9,13,18; 1QH 15:15; 18:14-15), he paraphrases it as they did".

von seinen Zeitgenossen spontan als Zeichen des Anbruchs dieser Heilszeit verstanden werden konnten ([29]).

In Jesu Antwort an den Täufer fällt auf, dass er sich ganz bewusst den Armen und Kranken zuwendet. Im Gegensatz zu 4Q521 nennt er nur Notleidende als Adressaten seiner Wunder, nicht die "Frommen" und "Gerechten" — Wörter, die in den Evangelien auffällig selten vorkommen ([30]). Jesus schließt schon in der Gegenwart Menschen, die "von der Kultgemeinschaft ... ausgeschlossen waren", "in die Heilsgemeinschaft ein" ([31]), nämlich Aussätzige und Tote, Blinde, Taube und Lahme. Bei den hier aufgezählten physischen Mängeln handelt es sich durchwegs um solche, die in Qumran zum Ausschluss aus dieser führten. Tote, Aussätzige und Blutflüssige galten im Judentum allgemein als unrein; in Qumran konnten darüber hinaus auch Blinde, Taube und Lahme um der priesterlichen Reinheit der Gemeinschaft willen keinen Anteil an der Heilsgemeinde haben (vgl. CD XV,15-17; 1Q28a II,3-10; 1QM VII,4-6). Jesus dagegen wendet sich mit seinen Wundern gerade denen zu, die aufgrund der Reinheitstora keinen Platz im Volk Gottes haben, und gibt ihnen so schon in der Gegenwart Anteil am Heil.

Jesus sah sich offenbar "berufen, der 'Kommende' als der messianische Evangelist und Nothelfer der 'Armen' zu sein (Jes 61,1-2)" ([32]). Damit unterscheidet er sich sowohl von 4Q521 als auch von der prophetischen Umkehrpredigt des Täufers.

([29]) Vgl. WILCKENS, *Theologie*, I.1, 120, Anm. 58. Nach H. Kvalbein dürfen "die Heilsverheißungen in 4Q521 ... nicht wie Matthäus 11,5p. auf körperliche Heilungswunder bezogen werden. Es geht um eine bildlich-poetische Darstellung der Erneuerung des Gottesvolkes in der Endzeit auf Grund von traditionellen, alttestamentlichen Vorstellungen und Ausdrücken, wie wir sie vor allem" bei Jesaja und in den Psalmen "finden" ("Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q521 und Matthäus 11,5p", *ZNW* 88 [1997] 123). Doch "erlauben" nach P. STUHLMACHER (*Die Verkündigung des Christus Jesus* [Wuppertal 2003] 19-20) "andere frühjüdische Vergleichstexte ... auch ein wörtliches Verständnis" (vgl. z. B. Jub 29-31; 4 Esr 7,121; 8,52-54). Für ein wörtliches Verständnis von 4Q521 tritt auch J. Zimmermann ein (*Messianische Texte*, 364ff).

([30]) Vgl. dagegen Mk 2,17: nicht die Gerechten, sondern die Sünder; Mt 11,25: nicht die Weisen, sondern die Unmündigen. Auch die Seligpreisungen in Mt 5,3-12 und Lk 6,20-23 sind von einem entsprechenden Gegensatz bestimmt. "Betont werden die Heilsempfänger gerade nicht als fromm und gerecht dargestellt, sondern als hilflos und hilfsbedürftig" (H. KVALBEIN, "Wunder der Endzeit", 124).

([31]) H. KVALBEIN, "Wunder der Endzeit", 124.

([32]) P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen [3]2005) I, 65.

Johannes hatte nach Mt 3 und Lk 3 verkündet, dass jeder Baum, der nicht gute Frucht trägt, in Kürze umgehauen und ins Feuer geworfen werde (Mt 3,10 par Lk 3,9) und jeder, der sich nicht als Weizen, sondern als Spreu erweise, mit unauslöschlichem Feuer verbrannt werde (Mt 3,12 par Lk 3,17). Nicht einmal die Zugehörigkeit zu Israel werde vor diesem Gericht schützen (Mt 3,7-9 par Lk 3,7-8).

Dem gegenüber fällt auf, dass Jesus in seinen Zitaten und Anspielungen die bei Jesaja deutlich mit den Heilsaussagen verbundenen Gerichtsaussagen (Jes 29,20; 35,4; 61,2) übergeht und nur die Heilsverheißungen aufnimmt. Anders als für den Täufer steht für ihn nicht die Erwartung des bevorstehenden Gerichts im Vordergrund, sondern die Gegenwart des eschatologischen Heils ([33]). Freilich leugnet Jesus nicht das kommende Gericht, aber er räumt, mit Gerd Theissen gesprochen, vor dem Gericht noch eine Frist zur Umkehr ein ([34]). Somit ist Jesu Antwort an Johannes nicht uneingeschränkt bejahend, sondern sie korrigiert zugleich: Das Gericht kommt später ([35]). Jetzt sucht Jesus als messianischer Hirte Israels das Verlorene.

d) Die Seligpreisung in v. 6

Nach v. 6 beschließt Jesus seine Antwort mit einer negativ formulierten Seligpreisung: "selig ist, wer nicht an mir Anstoß nimmt" ([36]).

Durch die allgemeine Formulierung in der 3. Person wird deutlich, dass die hier ausgesprochene Warnung nicht nur dem Täufer gilt, sondern allen, die Jesus begegnen. Die Seligpreisung besagt, dass "jeder, der angesichts der genannten Heilszeichen trotzdem auf einen anderen warten zu müssen meint, sich um das Heil bringt. Selig aber ist, wer nicht an Jesus vorbei auf einen anderen wartet" ([37]). V. 6 ist also als Einladung zur Anerkennung des Anspruchs Jesu zu lesen ([38]).

σκανδαλίζεσθαι ἐν mit Jesus als indirektem Objekt kommt bei Matthäus und Markus noch an zwei anderen Stellen vor, nämlich in der

([33]) Vgl. DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 246.

([34]) THEISSEN, MERZ, *Der historische Jesus*, 195.

([35]) So DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 245.

([36]) Σκανδαλίζω bedeutet im Passiv "Anstoß nehmen", "sich ärgern". Es handelt sich um ein im klassischen Griechisch unbekanntes Wort. Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I.1; Neukirchen-Vluyn – Zürich [5]2002) 169.

([37]) WILCKENS, *Theologie*, I.1, 121.

([38]) Vgl. M. YEUNG, *Faith in Jesus and Paul* (WUNT II/146; Tübingen 2002).

Nazarethperikope in Mt 13,57 par Mk 6,3 und von der Abwendung von Jesus in der Passion in Mt 26,31.33 par Mk 14,27.29. In Mt 13 par entsteht der Anstoß an der Diskrepanz zwischen Jesu Vollmacht und seiner menschlichen Niedrigkeit. Seine Familie ist in Nazareth bekannt. Damit können seine Zuhörer nach Mt 13,54 seine Weisheit und seine Wundertaten, seine δυνάμεις, nicht vereinbaren. Deshalb nehmen sie Anstoß an ihm und verweigern ihm die Anerkennung ([39]). In Mt 26 bildet der Tod des nach Mt 16,16 als Messias Erkannten den Anstoß. Auf beides weist Mt 11,6 im Rahmen des Matthäus-evangeliums voraus: Jesus tritt als Mensch mit unerhörtem Anspruch auf. Seine Wunder bestätigen diesen Anspruch, seine Niedrigkeit scheint dagegen zu sprechen. Selig ist, wer seinen Anspruch gelten lässt, anstatt ihn zu verwerfen.

Sollte Jesus die Worte in Mt 11,4-6 tatsächlich als Antwort auf die Frage des Johannes gesprochen haben, hätte die nachösterliche Rede vom Glauben an Jesus darin einen Anhalt. Doch muss, bevor wir weiter über die Bedeutung dieser Perikope für die Christologie nachdenken, zuerst die Frage ihrer Authentizität bedacht werden.

3. *Zur Frage der Authentizität und Einheitlichkeit der Perikope*

Über die Echtheit des Logions und erst recht über die Historizität der Rahmenhandlung besteht in der Forschung kein Konsens.

a) Bestreitung der Authentizität der Perikope

Bultmann wendet in seiner "Geschichte der synoptischen Tradition" das klassische Unableitbarkeitskriterium an und hält aufgrund dessen die Antwort Jesu in v. 5f für ein authentisches, ursprünglich eigenständiges Logion ([40]): Hier, so Bultmann, "kommt das Unmittelbare des eschatologischen Bewusstseins so stark zum

([39]) Nach der Parallele in Lk 4,28-29, (wo allerdings das Verb σκανδαλίζεσθαι nicht verwendet wird) bedeutet solcher Anstoß, dass man in Jesus den falschen Propheten sah, der nach dem Gesetz sofort gesteinigt werden musste (vgl. vv. 28-29 mit Deut 13,9-10); s. auch O. BETZ, *Wie verstehen wir das Neue Testament?* (Wuppertal 1981) 27: "Nach Mk 6,1-6 hatten sie sich vor allem daran gestoßen, dass Jesus als Nazarener und Sohn der Maria wie ein Bote Gottes, ja messianisch auftrat".

([40]) In einer späteren Arbeit spricht Bultmann nur noch von v. 5: R. BULTMANN, "Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?", *Apophoreta* (FS für E. Haenchen zum 70. Geb.) (Hrsg. W. ELTESTER) (B.ZNW 30; Berlin 1964) 65.

Ausdruck, dass ... keine jüdische Tradition vorliegen kann" ([41]). Außerdem spreche aus diesem Jesuswort auch deshalb "das prophetische Selbstbewusstsein Jesu", weil es keinen "spezifisch christlichen Klang" habe ([42]). Jesus sage damit die hereinbrechende Gegenwart der Basileia an, treffe aber keine Aussage über sein eigenes Wirken und seine eigene Identität ([43]).

Dagegen sei "die Täuferanfrage Gemeindebildung und gehör[e] zu den Stücken, in denen der Täufer [von der Urgemeinde] zum Zeugnis für Jesu Messianität aufgeboten" werde ([44]). Der geschichtliche Täufer, der den apokalyptischen Feuertäufer in der Zukunft erwartete, kann nach Bultmann und vielen anderen die ihm hier zugeschriebene Frage gar nicht gestellt haben. Bultmann hielt also das Logion für authentisch, die Rahmung dagegen für sekundär.

Andere hielten das gesamte Apophthegma für "eine erst urchristliche Bildung", die im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen Jesusjüngern und Täuferjüngern entstanden sei ([45]). Ein wichtiger Vertreter dieser Sicht ist Anton Vögtle. Er führt in seinem Beitrag zu unserem Text gegen die Echtheit von v. 5 an, "dass der historische Täufer die Frage [in] Mt 11,3 par. schwerlich stellen konnte", weil er den apokalyptischen Feuertäufer für die Zukunft erwartete ([46]), und die Antwort Jesu auch für sich genommen eine zu eindeutige Hoheitsaussage sei, als dass sie von Jesus stammen könne.

([41]) BULTMANN, *Geschichte*, 133. A.a.O. 135: "Enthält Mt 11,5f eine Beziehung auf Jesus, so doch nicht notwendig auf seine messianische Rolle, vielmehr auf seine Verkündigung, und darin wird in der Tat Jesu geschichtliches Selbstbewusstsein ebenso zum Ausdruck kommen wie in der Urform von Lk 12,8f. Parr., nach der der Menschensohn über einen Menschen urteilen wird gemäß seinem Verhalten zu Jesu Worten".

([42]) BULTMANN, *Geschichte*, 163.

([43]) Vgl. BULTMANN, *Geschichte*, 136: "Die Schilderung Mt 11,5f. Par. war ursprünglich gemeint wie die Makarismen: die Heilszeit will jetzt kommen, und alsbald wird man alle die Heilswunder erleben, von denen die alten Verheißungen reden, ja man sieht – etwa in Jesu Dämonenaustreiben – die neue Zeit schon anbrechen".

([44]) BULTMANN, *Geschichte*, 22. Die Evangelisten haben nach Bultmann, wie schon Q, "den Sinn verengert: die Schilderung bezieht sich auf Jesu Wirken, auf seine Wunder, die ihn als Messias legitimieren. Lk speziell hat diese Auffassung durch den Zusatz 7,21 plump zum Ausdruck gebracht" (ebd.).

([45]) Vgl. A. VÖGTLE, *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971) 242; vgl. auch R. PESCH, *Jesu ureigene Taten?* (Freiburg i. Br. 1970) 39-44. Bei der Konzeption des Logions hat nach Vögtle (ebd.) Lk 10,23-24par "Pate gestanden".

([46]) A. VÖGTLE, *Evangelium*, 225.

Außerdem falle bei der Aufzählung der Taten Jesu auf, dass die für Jesus charakteristischen Exorzismen fehlen. Wie Werner Georg Kümmel in seinem grundlegenden Aufsatz zu unserem Text gegen Vögtle eingewandt hat, wäre aber ihr Fehlen im Fall einer christlichen Bildung des Textes mindestens ebenso auffällig wie im Munde Jesu ([47]). Im übrigen weist Kümmel darauf hin, dass "der griechische Text der Aufzählung" nicht "stärker an das griechische Alte Testament an[klingt], als vom Inhalt her unvermeidlich war" ([48]). Es deutet also nichts darauf hin, dass sie aus der LXX in die Erzählung von Mt 11,2-6 eingetragen worden sind.

Vor allem aber ist es methodisch nicht ratsam, wie Vögtle a priori die Möglichkeit einer Hoheitsaussage im Munde Jesu auszuschließen. Grundsätzlich ist zumindest mit der *Möglichkeit* der Authentizität des Logions zu rechnen ([49]).

b) Diskussion der Echtheitskriterien

Seit der Kontroverse zwischen Vögtle und Kümmel ist die Diskussion um die Kriterien für echte Jesustradition weitergeführt worden.

Das Unableitbarkeitskriterium lautet in der klassischen Form, die Ernst Käsemann ihm in seinem bekannten Vortrag "Das Problem des historischen Jesus" gegeben hat: "Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur ... unter den Füßen, wenn ... Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann" ([50]). Dagegen hat bereits Kümmel eingewendet, dass "dieses Kriterium, trotz seiner historischen Intention

([47]) Vgl. W. G. KÜMMEL, "Jesu Antwort an Johannes den Täufer", *Heilsgeschehen und Geschichte* (Hrsg. E. GRÄSSER – O. MERK) (Marburg 1978) II, 198. Außerdem können die Heilungen auch Exorzismen mit einschließen, wie etwa die Heilung eines stummen Menschen durch Dämonenaustreibung in Lk 11,14 zeigt.

([48]) KÜMMEL, "Jesu Antwort", 198.

([49]) Wenn A. Vögtle für die Unechtheit der Perikope u. a. anführt, dass "die Gründe, die für die wesentliche Historizität angeführt werden, ... keineswegs zwingend" sind (*Evangelium*, 223), setzt er voraus, dass nicht die Unechtheit, sondern die Echtheit bewiesen werden muss. Doch ist dem Text mit der von W.G. Kümmel geforderten "kritischen Sympathie" zu begegnen, statt von ihm den Beweis seiner Echtheit zu fordern: vgl. KÜMMEL, "Jesu Antwort", 187-188, unter Bezug auf J.-H. MARROU, *Über die historische Erkenntnis. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt?* (deutsch von Ch. BEUMANN) (Freiburg 1973) 162.

([50]) E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen 1970) I, 205.

in Wirklichkeit dogmatisch ist und unhistorisch *voraussetzt*, dass Jesus ... sich in jeder Hinsicht von seiner geschichtlichen Umwelt unterschieden haben *müsse*" und ihn "seines Hineingestelltseins in eine bestimmte geschichtliche Wirklichkeit beraubt" ([51]). Wir dürfen nach Kümmel gerade "nicht *voraussetzen...*, dass kein wesentlicher Zusammenhang" zwischen Jesus und dem Judentum "und keine Kontinuität zwischen Jesus und der Urchristenheit bestanden" habe ([52]). Wie inzwischen viele Vertreter des sogenannten "Third Quest of the Historical Jesus" zu Recht insistieren, war Jesus Jude und teilte selbstverständlich sehr viele Überzeugungen seiner Volksgenossen ([53]). Andererseits hatte die Urgemeinde den Anspruch, Jesu Werk fortzusetzen. Insofern führt das Differenzkriterium historisch in eine Aporie. Selbst wenn man ihm das Kohärenzkriterium und das Kriterium der mehrfachen Bezeugung in unabhängigen Quellenschichten an die Seite stellt, schützt dies nicht davor, dass u. U. wesentliche Elemente aus der Jesusüberlieferung ausgeklammert und Akzente unzulässig verschoben werden. Gert Theissen schlägt deshalb in seinem Buch über die Kriterienfrage vor, dem Unableitbarkeitskriterium das Kriterium der Kontext- und der Wirkungsplausibilität an die Seite zu stellen: "Je besser eine Überlieferung in den konkreten jüdischen Kontext passt, um so mehr hat sie Anspruch auf Authentizität". Zugleich müsse authentische Tradition in einem "sinnvollen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang mit der Entstehung des urchristlichen, vom Judentum sich lösenden Glaubens" stehen ([54]).

([51]) KÜMMEL, "Jesu Antwort", 190.

([52]) KÜMMEL, "Jesu Antwort", 190. Käsemann weist auf dieses Problem im Anschluss an seine These selbst hin, zieht daraus jedoch keine Konsequenzen.

([53]) Hier ist insbesondere auf die Arbeiten von B. F. Meyer, G. Vermes, D. Flusser, M. Borg, E. Sanders, N. T. Wright, O. Betz, M. Hengel und P. Stuhlmacher hinzuweisen, die alle auf ihre (recht unterschiedliche) Weise die Kontinuität zwischen Jesus und dem Judentum hervorheben.

([54]) G. THEISSEN, D. WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung* (Göttingen – Freiburg, Schweiz 1997) 215-217. Es geht in dieselbe Richtung, wenn N. T. WRIGHT (*Jesus and the Victory of God* [Minneapolis 1996] 131-133) vorschlägt, das einfache Differenzkriterium durch ein "criterion of double similarity and double dissimilarity" zu ersetzen. Dabei soll "double similarity" der Tatsache Rechnung tragen, dass Jesus ein Jude im ersten Jahrhundert war und als solcher die Entstehung des Christentums hervorgerufen hat. "Double dissimilarity" dagegen bezieht in die Überlegungen mit ein, dass Jesus von den meisten Juden seiner Zeit abgelehnt wurde und dass manche Stoffe in den Evangelien nicht mit der Theologie der frühen Christenheit übereinstimmen und deshalb nicht durch diese hervorgebracht worden sein können.

Daneben hat John P. Meier in seinem Jesusbuch das "criterion of embarassment" und das "criterion of rejection and execution" ins Spiel gebracht (55). Das "criterion of embarrassment" besagt, dass Details in den Evangelien, deren Überlieferung für die Urchristenheit eher eine Verlegenheit darstellten, weil sie z. B. ihren Ansichten oder ihrer Praxis widersprachen, schwerlich als ihre Erfindung gelten dürften (56). Es ist nach Meier nur in Verbindung mit anderen Kriterien zu verwenden.

Das "criterion of rejection and execution", welches inhaltlich schon Kümmel eingefordert hat, geht *dort* von zuverlässiger Jesusüberlieferung aus, wo ein Wort Jesu oder ein Bericht über ihn "den geschichtlich unbestreitbaren Tatbestand der Kreuzigung Jesu ... durch die Römer auf Veranlassung der jüdischen Behörden erklärlich macht" (57).

c) Argumente für die grundsätzliche Authentizität von Mt 11,2-6 par

Gehen wir nun mit diesem erweiterten Kriterienkatalog an unseren Text heran, so können wir zunächst zum Problem, ob Johannes seine Frage überhaupt in dieser Weise stellen konnte, Folgendes anmerken.

Johannes hat nach Mt 3,11 eine messianische Figur erwartet und von ihr in anthropomorpher Weise gesprochen. Nach Theissen ist die Rede vom Auflösen der Schuhriemen und die vergleichende Aussage, dass der Kommende größer sei als Johannes, nur im Bezug auf eine menschliche Gestalt sinnvoll. Deshalb ist nicht von vornherein auszuschließen, dass Johannes den in menschlicher Gestalt auftretenden Jesus für den Kommenden halten konnte. Jesu Auftreten deckte sich nur zum Teil mit seiner Erwartung. Deshalb ist vom

(55) J.P. MEIER, *A Marginal Jew* (New York 1991) I, 168. Dem "criterion of rejection and execution" steht Evans' "criterion of historical coherence" nahe (*Jesus and his Contemporaries*, 13-15), welches vom *klassischen* Kohärenzkriterium zu unterscheiden ist.

(56) "The point of the criterion is that the early church would hardly have gone out of its way to create material that only embarrassed its creator or weakened its position in arguments with opponents. Rather, embarrassing material coming from Jesus would naturally be either suppressed or softened in later stages of the Gospel tradition, and often such progressive suppression or softening can be traced through the Four Gospels" (MEIER, *A Marginal Jew*, I, 168; vgl. auch E. SCHILLEEBEECKX, *Jesus*. An Experiment in Christology [London – New York 1979] 93). Ein Beispiel für solches "embarrassment" sind die Hinweise in den Evangelien auf das Unverständnis der Jünger: vgl. MEIER, *A Marginal Jew*, I, 171-177.

(57) KÜMMEL, "Jesu Antwort", 192.

Kriterium der *Kontextplausiblität* her zumindest die Möglichkeit anzuerkennen, dass sich in der Anfrage des Täufers die Erinnerung an ein Ereignis aus dem Leben Jesu erhalten hat.

Für die Authentizität der Frage des Täufers spricht auch das *criterion of embarrassment*. Im Gegensatz etwa zu Joh 1,34 wird der Täufer hier gerade nicht zum Zeugen für Jesu Messianität gemacht, sondern in seinem Zweifel porträtiert. V. 6 impliziert, dass er sogar *nach* Jesu Antwort noch zweifeln könnte. Das widerspricht der Tendenz der Urgemeinde, Johannes zum Zeugen Jesu zu machen, und kann nicht deren Erfindung sein ([58]).

Ferner ist das Kriterium der *Wirkungsplausibilität* für die Authentizität der Täuferfrage ins Feld zu führen: Ein ambivalentes Verhältnis des Täufers zu Jesus erklärt am besten, warum ein Teil der Täuferjünger zu Jesusjüngern wurde, ein anderer aber eben nicht ([59]).

Bezüglich der Verbindung der Aussage Jesu mit der Frage des Täufers ist folgendes festzustellen:

Die *Unableitbarkeit* im Blick auf das Alte Testament spricht dafür, dass die Aussage Jesu von Anfang an als Antwort auf die Frage des Täufers konzipiert war: Dass die Aussätzigenheilungen in die Aufzählung endzeitlicher Geschehnisse aufgenommen wurden, obwohl sie bei Jesaja fehlen, zeigt, dass diese Aufzählung von Anfang

([58]) Vgl. C.A. EVANS, "Life-of-Jesus Research and the Eclipse of Mythology", *TS* 54 (1993) 30: "In my judgment the authenticity of this saying [Mt 11,5] is very nearly certain, since it is highly unlikely that the early Church would invent an answer to a question in which Jesus' role is called into question".

([59]) Einerseits berichtet das Neue Testament, dass sich manche Johannesjünger Jesus anschlossen (vgl. Mt 4,18-22 par Mk 1,16-20 mit Joh 1,35-40). Andererseits bezeugt "PsClem ... in der 1. Hälfte des 2. Jh. die Existenz von re[ligiösen] Gemeinschaften in Syrien, die J[ohannes] und nicht Jesus als christologische Gestalt betrachteten. In allen anderen Traditionen (alten christl[ichen] – sowohl orth[odoxen], wie heterodoxen-samaritanischen, jüd[ischen], mandäischen, isl[amischen]) ist die Gestalt des Johannes immer mit Jesus verbunden" (E. LUPIERI, "Johannes der Täufer", *RGG*[4] [Tübingen 2001] IV, 517). Die 4. Sibylle und das Täuferzeugnis des Josephus in Ant 18,116-118 "lassen den Schluss zu, dass in Rom gegen Ende des 1. Jahrhunderts die Verkündigung Johannes des Täufers auch unabhängig von der urchristlichen Überlieferung bekannt war und dass seiner Verkündigung nahe stehende Kreise existierten" (H. LICHTENBERGER, "Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts", *ZThK* 84 [1987] 47). Der Bericht über die Johannesjünger in Ephesus in Apg 19,1-7 sowie die Johannesdarstellung des Johannesevangeliums lassen ebenfalls auf das Fortbestehen des Jüngerkreises Johannes des Täufers über dessen Tod hinaus schließen (siehe LICHTENBERGER, a.a.O. 47-53).

an auf die Wunder Jesu zielte und nicht als allgemeine Ankündigung der Heilszeit gemeint war (60).

Gegen eine sekundäre Erfindung des Zusammenhangs von Mt 11,2-6 spricht auch die *Unableitbarkeit* im Blick auf die Urgemeinde. Diese hielt sich bekanntlich mit direkten Aussagen über die Messianität und Gottessohnschaft Jesu nicht zurück. So verkündigt beispielsweise das Matthäusevangelium Jesus vom ersten Vers an als "den Messias, den Sohn Davids". Die Beschreibung Jesu als "der Kommende" ist zu vage, als dass man sie der Urgemeinde zuschreiben könnte, welche eindeutigere christologische Titel verwendete. Selbst die Antwort Jesu an den Täufer bleibt auffällig indirekt (61). Die verhaltene Form, in welcher der messianische Anspruch Jesu in Mt 11 geltend gemacht wird, spricht für einen Sitz im Leben Jesu (62).

Auch das *Kohärenzkriterium* spricht für den ursprünglichen Zusammenhang der Perikope. Das Apophthegma in seiner Gesamtheit und nicht – wie Bultmann meinte – nur die vv. 5-6 für sich, ist kohärent mit Lk 10,23f par Mt 13,16f: "Selig sind die Augen, die sehen, was ihr seht, denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht und haben es nicht gesehen, und hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört". Auch hier preist Jesus seine Jünger selig, weil sie *seine* Worte hören und *seine* Taten sehen. Wie in Mt 11,4-6 beansprucht er dabei, dass sein Wirken die Verheißungen der Schrift erfüllt (63).

Daneben ist auch die *Kohärenz* zu Mk 2,1-12 zu bedenken: Jesus tritt bei der Heilung des Gelähmten, welcher er die Sündenvergebung vorausschickt, wie in unserer Perikope als Täter der Taten Gottes auf: "Denn er tut", wie Otto Betz aufgezeigt hat, "genau das, was der Beter

(60) Umgekehrt hätten bei einer von der Urgemeinde konstruierten Antwort die Dämonenaustreibungen kaum gefehlt, entspricht Jesu Antwort an den Täufer doch ansonsten dem Heilungsauftrag an die Jünger in Mt 10,8, welcher das Austreiben von Dämonen ausdrücklich erwähnt.

(61) MARSHALL, *Luke*, 288; vgl. S.H. RINGE, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee* (Philadelphia 1985) 46: "The story merely suggests what the early church would have wanted to proclaim plainly about Jesus' identity".

(62) So auch U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I.2; Neukirchen-Vluyn – Zürich 1990) 166.

(63) DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 245. Vgl. die Darstellung ebd.:

Mt 5,3-6	Mt 11,2-6	Mt 13,16-17
Jes 61	Jes 61	
Seligpreisung	Seligpreisung	Seligpreisung
	Formel vom Sehen und Hören	Formel vom Sehen und Hören

des 103. Psalms von Gott selber bekennt: 'Der dir alle deine Sünden vergibt und alle deine Gebrechen heilt' (V. 3)" ([64]).

Ferner entspricht Jesu Zuwendung zu denen, die nach alttestamentlich-jüdischer Tradition von der Heilsgemeinde ausgeschlossen sind, einem Grundzug seines Wirkens, der uns in vielen weniger umstrittenen Erzählungen entgegen tritt: so im Jubelruf in Mt 11,25 und der Heilung einer blutflüssigen Frau (Mk 5,25-34parr). Die Kohärenz zu diesen Perikopen macht es ebenfalls schwer, den Bezug von v. 5 auf das Handeln Jesu zu leugnen.

Auch das *criterion of execution* spricht für die Authentizität des gesamten Apophthegmas, denn wer sich in dieser Weise als Täter der Taten Gottes ausgab, musste den Juden als religiöser Verführer erscheinen und war als solcher nach Dtn 13,2-12 und 18,20 sowie nach der Tempelrolle von Qumran (11Q19 54,8-18) des Todes schuldig ([65]). Hat Jesus die Worte von Mt 11,5-6 in der von unserem Apophthegma vorausgesetzten Situation gesprochen, musste er denen, die an ihm Anstoß nahmen, als falscher Messias und Hochverräter erscheinen.

([64]) O. BETZ, *Was wissen wir von Jesus?* (Wuppertal [3]1999) 62. Vgl. O. HOFIUS, *Neutestamentliche Studien* (WUNT 132; Tübingen 2000) 68: "Die Erzählung Mk 2,1-12 setzt deutlich eine Handlungseinheit zwischen Gott und Jesus voraus". Hofius weist nach, dass nach der alttestamentlich-jüdischen Tradition nur Gott selbst Sünden vergeben kann; auch in Ps 130,5 wird "der Priester ... als der Beauftragte Jahwes verstanden, der dem um Gottes Vergebung bittenden Sünder in *abgeleiteter* Vollmacht den göttlichen Freispruch ausrichtet. Der Erzählung Mk 2,1-12 hingegen gilt Jesu Wort an den Gelähmten nicht bloß als Ansage der von Gott geschenkten Vergebung, sondern als ein *wirkmächtiges Wort*, mit dem *Jesus selbst* in *unmittelbarer* göttlicher Vollmacht und *eigener* göttlicher Autorität die Vergebung der Sünden gewährt" (ebd.). Selbst wenn die Erzählung ursprünglich nur die vv. 1-5.11-12 umfasst haben sollte, würde das nichts an der Tatsache ändern, dass Jesus hier in göttlicher Autorität Sünden vergibt, denn "die persönliche Anrede [geht] in den Wundergeschichten der Evangelien in der Regel einem Wort Jesu voraus..., das *als solches* wirkt, was es gebietet" (HOFIUS, a.a.O. 46).

([65]) Vgl. zum Vorwurf, Jesus sei ein "Verführer" (πλανός): Mt 27,63; Joh 7,12; Justin Dial 69,7; 108,2. Wie A. STROBEL (Die Stunde der Wahrheit [WUNT 21; Tübingen 1980] 81ff) nachgewiesen hat, wurde Jesus als falscher Prophet und als religiöser Verführer (מדיח und מסית') eingestuft, den man nach Dtn 13,2-12; 17,12 und 18,20 zu Tode bringen musste (vgl. mSanh 7,10b und tSanh 10,11). "Für die sadduzäische Obrigkeit galt ein falscher Messias" überdies "als potentieller Hochverräter", "denn der Messiasanspruch war als solcher staatsgefährlich" (BETZ, *Was wissen wir*; 98.105). "Nach Joh 11,48 stellte der amtierende Hohepriester Kaiphas fest: Lässt man diesen Jesus gewähren, so führt er das Volk zum Aufruhr; dann werden die Römer kommen und beides 'wegnehmen, den Ort und das Volk' " (a.a.O. 98).

Nach der Auslegung von Dtn 21,22f, die uns in 11Q19 64,7-13 überliefert ist, war es den Juden geboten, einen solchen Menschen "ans Holz zu hängen, so dass er stirbt" ([66]).

Im übrigen sprechen "die Schwierigkeiten, einen überzeugenden Sitz im Leben für ein von der Gemeinde gebildetes Apophthegma zu finden, ... für sich und gegen Gemeindebildung" ([67]).

Was den Makarismus am Ende der Perikope betrifft, will U. Luz "die Frage offen lassen, ob er eine nachträgliche Applikation und Verallgemeinerung der Antwort Jesu" sei, da "sein warnender Ton ... schlecht zu der positiv gestellten Frage des Johannes" passe ([68]). Doch gesteht er selbst zu, dass "die Frage der Johannesjünger eine Aussage über Jesu Person [erfordert], die in V. 5" noch nicht deutlich "gegeben wird, sondern erst" hier in v. 6 – und zwar "auch hier indirekt" ([69]), was m. E. an sich schon für die Echtheit spricht.

Ferner spricht nach dem Kommentar von Davies und Allison auch das *Kohärenzkriterium* für die Zugehörigkeit des Makarismus zur gesamten Perikope. Die Verbindung von Jes 61 mit einem Makarismus, die in den vv. 5 und 6 vorliegt, begegnet nämlich auch in den Seligpreisungen in Q. Da der Bezug auf Jes 61 dort nicht den redaktionellen Passagen angehöre, sei diese Verbindung als ursprünglich, d.h. jesuanisch anzusehen ([70]).

Schließlich spricht auch die *Kohärenz* mit dem im allgemeinen für authentisch gehaltenen Logion in Lk 12,8 (vgl. Mk 8,38) für die ursprüngliche Verbindung der vv. 4-5 mit v. 6: "Wer mich bekennt vor

([66]) BETZ, *Was wissen wir*, 97.

([67]) LUZ, *Matthäus*, II, 166.

([68]) LUZ, *Matthäus*, II, 164-165.

([69]) LUZ, *Matthäus*, II, 165. Auch R. Bultmann plädiert für die ursprüngliche Zugehörigkeit von v. 6 zu v. 5, "da die Schilderung V. 5 für sich allein ohne rechte Pointe ist" (*Geschichte*, 115). Ebd.: Nach v. 6 "hat das Wort primär eine Beziehung zu Jesus; es fragt sich nur, ob eine direkte Beziehung zu seiner Person oder zu seiner Verkündigung".

([70]) DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, W.D. DAVIES – D.C. ALLISON Jr., *The Gospel According to Saint Matthew* (ICC; London – New York [2]2000) I, 438 und *Matthew*, II, 243. Nach Allison "the allusion to Isa. 61.1 in Mt. 5,5 (from Q^{mt}) is weaker than the allusions in 5.3 and 4, the strongest links with Isa. 61 are to be assigned not to Q^{mt} but to an earlier stage of Q. So the farther back we go, the closer the impact of Isa. 61 seems to be". Diese Verbindung geht also weit zurück, vermutlich auf Jesus selbst, zumal Matthäus kein besonderes Interesse an Jes 61 erkennen lässt; vgl. D.C. ALLISON, "Jesus and the Covenant. A Response to E.P. Sanders", *The Historical Jesus* (Hrsg. C.A. EVANS – S.E. PORTER) (Sheffield 1995) 74, Anm. 29.

den Menschen, den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes". Auch hier entscheidet sich an der Stellung zur Person Jesu das Schicksal eines Menschen im Eschaton ([71]).

Was die Echtheit von Mt 11,2-6 betrifft, können wir also festhalten. Es lässt sich wahrscheinlich machen, dass die Verse 4-6 auf Jesus zurückgehen, und zwar in dem geschichtlichen Kontext, in dem sie uns überliefert sind.

4. *Die Bedeutung der Täuferanfrage für die Christologie*

a) Eine notwendig indirekte, aber deutliche christologische Aussage

Darf man davon ausgehen, dass die Passage Anhalt an einer Begebenheit aus dem Leben Jesu hat, wird sie zu einem Schlüsseltext für Jesu Selbstverständnis. Freilich legt Jesus sich hier keinen christologischen Titel bei. Eine direkte, bejahende Antwort wäre auch gar nicht möglich gewesen. Erstens hätte sie zu viele Missverständnisse unter seinen Anhängern und das Einschreiten von Herodes Antipas hervorgerufen ([72]) und zweitens ist es von der alttestamentlich-jüdischen Tradition her unmöglich, sich selbst als Gottessohn auszurufen. Auch das Matthäusevangelium lässt trotz seines klaren Bekenntnisses zu Jesus als dem Messias Israels noch

([71]) Eine weitere Parallele liegt in dem von einigen namhaften Forschern für authentisch gehaltenen Logion am Schluss des Gleichnisses von den Winzern vor: Lk 20,17-19 par Mt 21,43-45. Es handelt sich um ein Rätselwort, nicht um eine klare messianische Aussage. Das spricht für die Echtheit, denn "gerade die Ent- und Verhüllung der Messianität in einem ist charakteristisch für Jesus und Zeichen alter Überlieferung" (R. RIESNER, *Jesus als Lehrer* [WUNT II/7; Tübingen [2]1984] 301). Mt 21,44 lautet nach der Übersetzung von U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I.3; Neukirchen-Vluyn – Zürich 1997) 216: "Und wer auf diesen Stein fällt, wird zerquetscht werden, auf wen er fällt, den wird er zermalmen". Es handelt sich um ein Mischzitat aus Jes 8,14 und Dan 2,34f.44f. In Jes 8 ist "der Stein, an dem man zu Fall kommt", Gott selbst, in Dan 2 ist der Stein, der alles zermalmt, die von Gott errichtete ewige Basileia. "The passage was regularly interpreted, from at least as early as the first century, to refer to the Messiah, and to the kingdom that would be set up through him... Josephus at least regarded Daniel 2, 7 and 9 as referring together to the great coming day of the messianic kingdom through which Israel would at last rule the world" (WRIGHT, *Jesus and the Victory*, 500). Vom Kontext her ist völlig eindeutig, dass Jesus dies hier auf sich und seinen Anspruch bezieht. Der Stein, an dem die Schriftgelehrten und die Hohenpriester sich stoßen, ist er selbst mit seinem Anspruch, nicht nur einer der Knechte des Weinbergbesitzers zu sein, sondern der Sohn.

([72]) Vgl. FITZMYER, *The One who is to Come*, 139.

erkennen, dass diese Erkenntnis zur Zeit Jesu der Allgemeinheit verborgen war. Auf das Petrusbekenntnis folgt auch bei Matthäus das Schweigegebot und zuvor die Bemerkung: "Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel" (16,17). Nur Gott kann diese Würde seinem Repräsentanten zusprechen – man vergleiche die synoptischen Berichte, wonach Gott bei der Taufe und der Verklärung Jesus die Sohnschaft zusagt (Mk 1,11parr; Mt 17,5 parr), mit Ps 2,7; 89,27f; 2 Sam 7,14 ([73]). Auch nach Mt 17,9 bleibt Jesu Messianität bis Ostern verhüllt.

Gleichwohl impliziert Jesu Antwort an den Täufer eine christologische Aussage. Sie kündigt nicht nur in allgemeinen eschatologischen Bildern das Anbrechen der Basileia an. Es genügt auch nicht, wenn beispielsweise Marcus Borg in seinem Jesusbuch wie seinerzeit schon Günther Bornkamm, über Bultmann hinausgehend feststellt, dass Jesus hier das Anbrechen der Basileia *in seinen Taten* ankündige, ohne dabei aber eine Selbstaussage zu treffen ([74]).

Zwar hat Jesus seine Exorzismen nach Lk 11,20 par ausdrücklich als Hinweis auf das baldige Anbrechen der Basileia interpretiert: "Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen". Doch ist der Skopus in Mt 11,5 ein anderer. *Hier* sind die Wunder nicht nur Hinweis auf das kommende Gottesreich. Von diesem sowie von den für das Anbrechen der Basileia charakteristischen Dämonenaustreibungen ist hier gerade *nicht* explizit die Rede ([75]). Umgekehrt sind Aussätzigen-

([73]) Vgl. STUHLMACHER, *Verkündigung des Christus*, 18.

([74]) Nach G. Bornkamm (*Jesus von Nazareth* [Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz [13]1993] 61) ist Jesus mit seiner Verkündigung und seinem Wirken das Zeichen der kommenden Gottesherrschaft, aber eben "nicht die Sache selbst". Denn "er selbst in seiner Person ersetzt und verdrängt nicht, was einziger Inhalt seiner Botschaft bleibt, die Herrschaft Gottes" (ebd.). M.J. Borg sieht die Bedeutung von Lk 11,20 par und Mt 11,5f darin, dass hier signalisiert werde, "that the activity of Jesus points to a time of deliverance" (*Meaning of Jesus*, 67).

([75]) Die Exorzismen unterschieden Jesus nicht in gleicher Weise wie die anderen hier aufgezählten Wunder von anderen Wundertätern. Denn während sich in den Berichten über andere Wundertäter zur Zeit Jesu gerade keine Heilungen von Tauben, Stummen und Lahmen finden (vgl. G. STANTON, "Message and Miracles", *The Cambridge Companion to Jesus* [Hrsg. M. BOCKMUEHL] [Cambridge 2001] 67), scheint es nach dem Zeugnis von Mt 12,27 par Lk 11,19 zur Zeit Jesu auch andere Exorzisten gegeben zu haben, wie auch immer man ihre Wirksamkeit einschätzen mag. Die Dämonenautreibungen konnten deshalb zwar Hinweis auf das Kommen der Basileia sein (vgl. Lk 11,20 par), nicht aber ein eindeutiger Hinweis auf Jesu Identität.

heilungen nirgends als Zeichen für das Anbrechen der Basileia angekündigt worden. Ihre Erwähnung wäre bei dieser Auslegung sinnlos.

Mt 11,4f verweist vielmehr auf die Taten Jesu, in denen *seine* Identität erkennbar wird ([76]). Das wird durch die darauf folgenden Verse bestätigt: Das mit hoher Wahrscheinlichkeit echte Logion, wonach Johannes "mehr ist als ein Prophet" (Mt 11,9 par Lk 7,26), musste sofort die Frage aufwerfen, wer oder was dann Jesus selbst sei. Es ist also historisch plausibel, dass diese Frage bereits zu Jesu Lebzeiten auf Erden gestellt wurde und dass die Antwort darauf, wenn auch verhüllt, lautete: Der, welcher selbst die Basileia bringt. In Mt 11,7-10 par Lk 7,24-27 bezieht Jesus mit einem Mischzitat aus Ex 23,20MT und Mal 3,1 die Ankündigung des Boten, der dem Kommen Gottes vorausgeht, auf Johannes den Täufer: "Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der deinen Weg vor dir her bereiten wird". Wenn Johannes der Bote ist, der den Weg Gottes bereiten soll, bleibt für Jesus keine geringere Rolle als die des Messias, in dessen Wirken die Basileia sich Bahn bricht ([77]).

b) Das Verhältnis von Basileia und Messias

Dass Jesus die Basileia ankündigt, schließt nicht aus, dass er der messianische Repräsentant derselben ist. Denn Gottes messianischer Gesandter tritt nach frühjüdischem Verständnis niemals in Konkurrenz zu Gott. Er ist vielmehr der Repräsentant seiner Herrschaft ([78]). In Micha 5,3 heißt es von dem Herrscher, der aus Bethlehem hervorgehen wird: "Er wird auftreten und ihr Hirte sein in der Kraft des Herrn, im hohen Namen Jahwes, seines Gottes". Ferner ist an Dan 7,14 zu erinnern, wonach dem Menschensohn die ewige Basileia übergeben

([76]) Vgl. WRIGHT, *Meaning of Jesus*, 37: "Jesus... was not just a prophet announcing the kingdom. He believed *that the kingdom was breaking into Israel's history in and through his own presence and work*".

([77]) Vgl. M. HENGEL, "Jesus, der Messias Israels. Zum Streit über das 'messianische Bewusstsein' Jesu", *Messiah and Christos*. Studies in the Jewish Origins of Christianity (FS für D. Flusser zum 75. Geb.) (Hrsg. I. GRUENWALD – S. SHAKED – G.G. STROUMSA) (TSAJ 32; Tübingen 1992) 162; ferner WRIGHT, *Jesus and the Victory*, 496: "If John is Elijah [so Mt 11,14], this means, without question, that Jesus is the Messiah. The whole discussion of John turns out to be a veiled discussion of Jesus himself. The comment about John ... functions as a further, though allusive, answer to the question John himself had put: yes, Jesus is the one who was to come, and there is no need to look for another". Mt 11,15 bekräftigt dies mit einem: "Wer Ohren hat, der höre".

([78]) Vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie*, I, 121.

wird. Nach PsSal 17 "[richtet] Gott ... seine βασιλεία durch den König aus Davids Geschlecht auf, der von Gott belehrt mit den Gaben des Geistes von Jes. 11 ausgerüstet sein Volk in Gerechtigkeit leiten und belehren wird" ([79]).

Der geschichtliche Rahmen, in dem uns das Logion in Mt 11,4-6 überliefert ist, lässt dieses zu einer zwar verdeckten, aber doch deutlichen Selbstaussage werden. Denn Jesu Hinweis auf seine Wunder erfolgt als Antwort auf die Frage, ob er der Kommende sei, den Johannes angekündigt hatte. Diese Frage bejaht er damit grundsätzlich, auch wenn er sie korrigiert. Der Makarismus in v. 6 besagt, dass an der Stellung zu ihm das Heil eines jeden Menschen hängt. Auch das kommt einer messianischen Selbstaussage gleich. Die Überschrift, die Matthäus über dieses Apophthegma gesetzt hat, erweist sich somit als sachgemäß. Es geht hier um "die Werke des Messias".

c) Heilungswunder und Messias

Der wohl gewichtigste, seit Bultmann oft wiederholte Einwand gegen dieses Verständnis der Antwort Jesu an den Täufer ist, dass vom Messias keine Heilungswunder erwartet worden seien ([80]). Ulrich Luz formuliert in seinem Matthäuskommentar diesen Einwand folgendermaßen: "Gott, der Arzt Israels, wird [in der messianischen

([79]) HENGEL, "Jesus, der Messias Israels", 163-164. In der Jesustradition kommt der enge Zusammenhang zwischen Gottesreich und Messias in den allgemein für authentisch gehaltenen Gleichnissen Jesu vom Sämann, vom Senfkorn, vom Sauerteig und von der selbst wachsenden Saat zum Ausdruck: Mk 4,3-9 Par; Mk 4,39-32 Par; Mt 13,33/Lk 13,20; Mk 4,26-29 (vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie*, I, 122-123). Sie alle sprechen von der Wirksamkeit *Jesu*, mit der unscheinbar, aber unaufhaltsam die Gottesherrschaft anbricht. Vgl. zum Gleichnis vom Sämann in Mk 4,3-9 WRIGHT, *Jesus and the Victory*, 239: "The parable of the sower tells the story of the kingdom". Jesus ist auch der "Mensch", der nach einem weiteren Reich-Gottes-Gleichnis "ein Senfkorn nimmt und in seinem Garten in die Erde steckt" (Lk 13,18-19 par Mt 13,31-32 par Mk 4,30-32). Auch in Mk 2,19 macht Jesus die Präsenz des Heils an seiner eigenen Präsenz fest. Weil er, der Bräutigam da ist, ist jetzt Freuden- und nicht Fastenzeit (vgl. Sach 8,19), ist also die Heilszeit gekommen. Dass Jesus einen Zusammenhang zwischen seinem Auftreten und dem Kommen der Basileia sah, belegen darüber hinaus auch Mk 1,14-15, die Bitte um das Kommen des Reiches im Vaterunser, und Lk 17,20f (vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie*, I, 70).

([80]) Siehe R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Hrsg. O. MERK) (Tübingen [9]1984) 29: "Wunder sind nach jüdischem Glauben wohl ein Charakteristikum der messianischen Zeit, aber der Messias wird nicht als Wundertäter vorgestellt".

Zeit] die Krankheiten beseitigen. Jüdische Texte, nach denen der Messias heilen wird, gibt es nicht. Von endzeitlichen Propheten wird erwartet, dass sie Wunder aus der Zeit des Exodus wiederholen werden, aber keine Heilungen" ([81]).

Dieser Einwand ist in seiner absoluten Form nicht haltbar: Der davidische Messias wird nämlich schon im Alten Testament selbst mit Heilung assoziiert, und zwar in Ez 34,23. Dort kündigt Gott an: "Ich werde *einen* Hirten über sie einsetzen, der sie weiden soll, nämlich meinen Knecht David". Im Kontext ist dieser Hirte der Antitypus zu den treulosen Hirten Israels, von denen es in Ez 34,4 heißt: "Die Schwachen habt ihr nicht gestärkt, das Kranke nicht geheilt ... und das Verlorene nicht gesucht". Der Text impliziert, dass der davidische Hirte im Unterschied zu jenen treulosen Hirten die kranken (Schafe) heilen wird ([82]).

Dass Jesus sich als Hirte Israels sah, steht angesichts der mehrfachen Bezeugung in unterschiedlichen Traditionsschichten, nämlich in Lk 15,3-8 und an mehreren Stellen bei Mt ([83]), außer Zweifel ([84]).

Da, wie wir bereits festgestellt haben, der Messias allgemein als Repräsentant von Gottes Herrschaft gilt, sind auch bei Ezechiel Gott und Messias in ihrem Hirtenamt nicht wirklich zu unterscheiden. Nachdem Gott versprochen hat, "selbst seine Schafe suchen und sich selber um sie kümmern" zu wollen (v. 11), folgt in v. 23 die Verheißung

([81]) LUZ, *Matthäus*, II, 169 unter Hinweis auf Jos Bell 2,259-262; 7,438-440; Ant 20,97-99. Vgl. auch KVALBEIN, "Wunder der Endzeit", 122. Kvalbein geht noch weiter und behauptet, "dass es *überhaupt keine klaren Belege für Heilungswunder an einzelnen Israeliten in der Heilszeit gibt.* Die Texte, die generell von 'Wunder' in der Heilszeit sprechen (wie Jes 29,18f.; 35,5f.; 42,7; 59,7), lassen sich durchgehend vom Kontext her besser als bildliche Ausdrücke für die Restitution des Volkes in seiner Ganzheit verstehen" (a.a.O. 122). Bei den Bezeichnungen als "Arme", "Blinde" etc. geht es nach Kvalbein "um geprägte, poetische Wendungen für das erniedrigte und unverständige Volk als Empfänger der Heilstaten Gottes" (a.a.O. 118). Nach J. Zimmermann, beziehen sich die 4 Ausdrücke "aus der Sprache der späten Psalmenfrömmigkeit" in Z. 5-6 "auf dieselbe Personengruppe unter verschiedenen Aspekten", doch gilt dies nicht für Z. 12 (*Messianische Texte* 354-355).

([82]) Vgl. zum Hirtenamt Davids 2 Sam 5,2 par 1 Chr 11,2, zu dem des Messias Mi 5,3; Ez 34,23; 37,24; PsSal 17,40; CD 13,9f; 4Q504, 2,IV,6-7.

([83]) Vgl. Mt 15,24, einen Vers, dem die Authentizität kaum abgesprochen werden kann, sowie Mt 2,6; 9,36 und 10,6.

([84]) Zu vergleichen ist ferner Joh 10,11.14, doch ist dieser Beleg möglicher Weise von den genannten synoptischen Texten abhängig.

seines Knechtes David, der sie weiden und ihr Hirte sein wird. Auch Young S. Chae sieht deshalb in der Hirtenmetaphorik das entscheidende Bindeglied zwischen der jüdischen Messiaserwartung und dem Heilungen wirkenden Jesus ([85]).

Indem Jesus die Verlorenen sucht, mit göttlicher Autorität die Kranken heilt, die Hungrigen speist (vgl. Mk 6,35-44parr und Mk 6,35-44parr), sich um Außenseiter der Gesellschaft wie Aussätzige, Zöllner und Sünder, also um unreine Menschen kümmert, und dabei zugleich in zahlreichen Auseinandersetzungen mit den Pharisäern und Sadduzäern die Hirten Israels konfrontiert, wie in Ez 34,10 angekündigt, handelt er als der eschatologische Hirte Israels, der die Werke Gottes tut (vgl. Mt 15,24 und Lk 15,3-8 mit Ez 34,4)([86]). Insofern sind Jesu Heilungen ebenso wie die Speisungen (vgl. Ez 34,2f.5.14) ein entscheidendes Zeichen für seine Identität als der Israel verheißene messianische Hirte ([87]).

d) Der Rückbezug auf das Alte Testament

Jesus nimmt in seiner Antwort an den Täufer ganz bewusst auf die jesajanische Heilserwartung Bezug. Dieser Rückbezug ist bedeutsam. Wie E. Schweizer in seiner Studie "Jesus, das Gleichnis Gottes", treffend bemerkt, sind "*Wunder* [ja] kein Gottes*beweis*" ([88]). Nicht

([85]) *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd*. Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew (WUNT II/216; Tübingen 2006) 388.

([86]) Y.S. CHAE, *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd*, 387. Vgl. BETZ, *Was wissen wir*, 35-36. und P. HEAD, *Christology and the Synoptic Problem* (Cambridge 1998) 185-186. Der Vergleich Israels mit "Schafen ohne Hirten" in Mt 9,36 und Mk 6,34 ist in Num 27,17; 1 Kön 22,17; 2 Chr 18,16; Ez 34,5 und Jdt 11,19 vorgegeben; vgl. H. LICHTENBERGER, " 'Bittet den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter in seine Ernte sende' (Mt 9,38/Lk 10,2)", in: *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*, (FS für P. Stuhlmacher zum 65. Geb.) (Hrsg. J. ÅDNA u. a.) (Göttingen 1997) 271. A.a.O. 273: "Die alttestamentlichen Stellen, denen diese Wendung zugrunde liegt, lassen vor allem zwei Aspekte erkennen: einerseits Führungslosigkeit (z. B. Num 27,17), andererseits das Fehlen von Sicherheit und Fürsorge (Ez 34,5)". Angesichts der in Mt 8 und 9 berichteten Heilungswunder scheint bei Matthäus letzterer Aspekt zu überwiegen.

([87]) Vgl. CHAE, *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd*, 298.

([88]) E. SCHWEIZER, *Jesus, das Gleichnis Gottes* (Göttingen [2]1996) 49. Schweizer bleibt allerdings die Erklärung schuldig, warum denn Jesu Wunder Glauben wirkten oder wirken sollten und inwiefern "Jesus... immer wieder deutlich gemacht hat, dass seine Heilungen Ausdruck einer noch dahinterliegenden Wirklichkeit waren, die tiefer ging als die körperliche Veränderung" (a.a.O. 50). Schweizers Hinweis auf die Glaubensforderung, in welcher "eine Art *impliziter Christologie*" enthalten sei (a.a.O. 50), beantwortet

jeder, der Wunder tat, wurde im damaligen Judentum als Messias verehrt. Damit ein Wunder zu solcher Erkenntnis führt, bedarf es eines ganz bestimmten Rahmens, nämlich des Zusammentreffens von alttestamentlicher Verheißung und Heilstat. Der Sinn der von Jesus vollbrachten Wunder ist erst "vom Alten Testament her zu gewinnen"(89). Erst die Anspielungen darauf lassen Jesu wahre Identität erkennbar werden(90) und geben ihn zu erkennen als den Messias und Bevollmächtigten Gottes, der in seiner Verkündigung und seinen Heilstaten die Werke Gottes wirkt.

Hier wird, obwohl die Synoptiker den Zeichenbegriff im Blick auf Jesu Wunder vermeiden(91), in nuce bereits das johanneische

---

diese Frage gerade nicht. Schweizer gibt auch keine Auskunft darüber, inwiefern es "*Gottes* wirkende Gegenwart" ist, die Jesus "in das Leben derer" zu bringen beansprucht, die er heilt (a.a.O. 50).

(89) BETZ, *Was wissen wir*, 56. Die Beispiele der bei Josephus und in Acta berichteten Wunderversprechungen von Messiasprätendenten bestätigen, dass nicht Wunder an sich, sondern Wunder in Verbindung mit einem bestimmten Verständnis der Schrift als Zeichen dafür galten, dass die Zeit der eschatologischen Erfüllung angebrochen war.

(90) Siehe RINGE, *Jesus*, 34. Vgl. auch WRIGHT, *Jesus and the Victory*, 193: "The evangelists, in their editorial notes, sometimes highlight the fact that in first-century terms the main thing that would be 'seen' in the mighty works was not a supernatural display of power for its own sake but the coming of Israel's god in power to save and heal, to do for these individuals what had been promised (it was thought) to the nation as a whole. As Matthew puts it, 'They glorified the god of Israel' [Mt 15,31]".

(91) Der Grund für diese Vermeidung liegt darin, dass die Zeichenforderung nach den Synoptikern immer in feindseligem Zusammenhang erfolgt — fast ausnahmslos durch Schriftgelehrte (vgl. Mk 8,11-12; Mt 12,38; 16,1-4; Lk 11,16.29-32; Joh 6,30). Mit Johannes dagegen verband Jesus ein positives Verhältnis, das es ihm erlaubte, sich Johannes gegenüber durch Zeichen auszuweisen. Die Zeichenforderung der Schriftgelehrten dagegen weist er ab, da sie sich seiner durch ihre Interpretation bemächtigen wollen. Allerdings kann bereits Lukas in Apg 5,12 Jesu Wunder als legitimierende "Zeichen und Wunder" präsentieren.

Bedenkenswert ist der Vorschlag von W. GRIMM, "Wunder", *Calwer Bibellexikon* (Hrsg. O. BETZ u. a.) (Stuttgart 2003) I, 1479: Danach grenzt Jesus "sich gegen die missbräuchliche Benutzung spektakulärer Wunder ab. Mit solchen versuchten vor allem zelotische Messiasprätendenten ... im 1. Jh. n. Chr. Glauben an ihre Sendung zu erzeugen, um größere Menschenmassen für ihren Befreiungskrieg gegen die Römer zu mobilisieren (vgl. Mk 13,21-23; Apg 5,35-37; JosBell 2,259; 6,285; 7,438)". Nach Apg 5,34-39 verglich Rabbi Gamaliel verschiedene prophetische Befreier mit Jesus, darunter Theudas, der nach Josephus (Ant 20,97; vgl. Jos 3,7-17) eine große Volksmenge an den Jordan führte; "er wollte als 'Zeichen der Freiheit' — wie einst Josua — den Fluss spalten

Verständnis der Wunder Jesu als σημεῖα erkennbar. Bei Johannes haben die Wunder Jesu, wie Wolfgang Bittner in seiner Dissertation über Jesu Zeichen im Johannesevangelium gezeigt hat, "messianische Transparenz" (92). Sie werden zu "Zeichen", welche die Erkenntnis seiner Sendung ermöglichen, weil sie wie die Zeichen der Propheten zuvor angekündigt worden sind (93). Während aber die Propheten ihre Zeichen selbst ankündigen, werden Jesu Zeichen nach Johannes in dem "Zeugnis, das der Vater in der Schrift abgelegt hat" angekündigt (Joh 5,37) (94). "Durch Auswahl und schriftliche Überlieferung von Zeichentaten Jesu, die rechtlich bezeugt werden können, wird [nach Bittner] das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus ... als glaubwürdig erwiesen" (95).

Das könnte erklären, warum Lukas in 7,18 hervorhebt, der Täufer habe *zwei* Jünger zu Jesus gesandt: Gemäß Dtn 19,15 bedarf es in der jüdischen Tradition für ein rechtsgültiges Zeugnis zweier Zeugen. Die beiden Jünger erleben nach Lukas 7,21 die Taten Jesu und hören das darin zur Erfüllung kommende prophetische Wort. Dadurch werden sie

---

und alle sicher hinüberführen... Wenige Jahre später versprach ein aus Ägypten kommender Jude seinen Getreuen vom Ölberg aus, er werde durch ein Wunder die Mauern Jerusalems einstürzen lassen: durch einen 'zweiten Erlöser' wie Mose [Josua?] sollte sich der Fall Jerichos an der von den Römern besetzten... Gottesstadt wiederholen" (Ant 20,168-171; vgl. Apg 21,38). Nach S.M. Bryan wird von Jesus nicht die Bestätigung seiner Messianität durch ein Wunder verlangt, sondern ein Zeichen "which would effect deliverance in the manner of the theophanic miracles of the Exodus/Conquest", "a sign which by close analogy with one of God's great redemptive acts in the time of the Exodus and Conquest unmistakably demonstrated the truth of Jesus' claim that the time of fulfilment had come" (*Jesus and Israel's Traditions*, 35.39). Ein Nachgeben gegenüber einer solchen Zeichenforderung hätte Jesus in ein falsches Licht gestellt und falsche Hoffnungen auf politisch-nationale Restauration geweckt (a.a.O. 39-41).

(92) W. Bittner, "Zeichen", *Großes Bibellexikon* (Hrsg. H. Burkhardt u. a.) (Wuppertal – Gießen 1989) III, 1717.

(93) Vgl. Bittner, "Zeichen", 1717.

(94) Bittner, "Zeichen", 1717. "Damit besteht ein unwiderlegbarer Zusammenhang zwischen dem Wort des Vaters und dem Tun des Sohnes (5,36), der seinerseits die Erkenntnis Jesu als Messias — und zwar als Sohn Gottes! — 'eindeutig' macht" (ebd.).

(95) Bittner, "Zeichen", 1717. Ebd.: "Die Durchsicht der Stellen, an denen im Joh[annes]Ev[angelium] der Begriff Z[eichen] vorkommt, zeigt eindrücklich, dass Z[eichen] und Glauben(serkenntnis) einander positiv zugeordnet sind". Wer aber den Sohn erkennt, erhält nach Joh 17,3 Anteil am ewigen Leben, so wie Jesus in Mt 11,6 den selig preist, der an ihm keinen Anstoß nimmt.

für Johannes zu rechtlich gültigen Zeugen der messianischen Sendung Jesu ([96]).

Es genügt also nicht, zu sagen, Jesus habe in seiner Antwort an den Täufer das Anbrechen der Heilszeit verkündigt. Die Aussage des Textes in seiner Gesamtheit — und wir haben wahrscheinlich machen können, dass er von Anfang an eine Einheit bildete — impliziert eine christologische Aussage. Dass Jesus mit dem Anspruch auftrat, die Gottesherrschaft nicht nur zu verkündigen, sondern zu inaugurieren, indem er die Werke tat, die von Gott in der Heilszeit zu erwarten waren, weist auf eine denkbar enge Verbindung zwischen Gott und seinem Messias hin. Hier wird greifbar, dass Jesus sich berufen sah, zu tun und zu sein, was nach der Schrift nur der Gott Israels tat und war ([97]). An diesen Anspruch konnte das nachösterliche Kerygma anamnetisch anknüpfen, indem z. B. Johannes und Paulus von der Sendung des Sohnes durch den Vater sprachen (vgl. auch 1 Kor 8,6; Phil 2,5-11).

Längst vor der Ausformulierung der Trinitätslehre und der Zwei-Naturen-Lehre durch die Alte Kirche ist damit der Weg gewiesen, wie innerhalb der monotheistischen Kategorien des Judentums von Jesus als dem Gottessohn gesprochen werden konnte.

Im Chloster 1 Hanna STETTLER
CH-8214 Gächlingen

SUMMARY

Jesus' messianic self-understanding has been put into question from Bultmann's day to the present. If he did not think of himself as the Messiah, we would be left with the riddle of a Jesus who never actually said who he claimed to be. However, Jesus' reply to the inquiry of John the Baptist in Mt 11,2-6 par is an important clue to his own understanding of his mission. A careful reconsideration of the criteria for authenticity leads to the conclusion that Jesus claimed to be not simply a prophet announcing the kingdom, but the Messiah who healed and brought good news to the poor, thus doing what in the OT God had promised to do at the end of time. 4Q521 confirms that ancient Judaism expected this kind of miracle to occur at the time of the Messiah.

([96]) Vgl. CRAGHAN, "Redactional Study", 56-61 und J. JEREMIAS, "Paarweise Sendung im Neuen Testament", *Abba*. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966) 132-133.

([97]) So WRIGHT, *Meaning of Jesus*, 166.

Textwelt, Kontextbezug und historische Situation in Jesaja 7

I. Narratologische Analyse

Jeder Erzähltext entwirft mit der Gestaltung der Figuren und deren Handlungen eine ihm eigentümliche Textwelt von Konstellationen und Ereignissen, so auch Jes 7. Historische Forschung zielt ab auf die Rekonstruktion außerliterarischer, geschichtlicher Konstellationen und Ereignisse, etwa der Ereignisse um das Jahr 734 in Juda. Bezieht sich die Textwelt eines Textes auf eine bestimmte historische Konstellation, dann verschränken sich beide Aspekte, historische Forschung und Textinterpretation treten in ein Wechselverhältnis. In diesem Sinne wird Jes 7 stets so ausgelegt, als referiere dieser Text, gleich ob man ihn ins 8. Jh. oder später datiert, auf die Ereignisse um den sog. syrisch-ephraimitischen Krieg (1). Eine Textinterpretation kann diese Referenz jedoch nicht zur fraglosen Voraussetzung machen, da jeder Autor die Freiheit hat, die Welt seines Textes nach eigenen Interessen zu gestalten. Die Textwelt von Jes 7 weist etliche Besonderheiten auf, die eine Identifikation mit der historischen Situation von 734 problematisch erscheinen lassen.

1. *Zur Kommunikations-Struktur von Jes 7,3-17*

Jörg Barthel umschreibt die Erzählung Jes 7,1-17 mit den Worten "Jesajas Auftreten vor Ahas zur Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges" (2). In der Folge verändert er allerdings die Paraphrase des Erzählungs-Themas: "Der erste Redegang in V. 3-9 erzählt von der Beauftragung des Propheten Jesaja zur Ausrichtung einer Gottesbotschaft an den König Ahas" (3). Den Unterschied zwischen beiden Versionen erklärt er aber für irrelevant, da "das Zeichenangebot in V.11 die Ausrichtung der Botschaft jedenfalls zwingend

(1) Als Klassiker dieser Auslegungstradition sei hier genannt H. DONNER, *Israel unter den Völkern*. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Außenpolitik der Könige von Israel und Juda (VTS 11; Leiden 1964) 7-18.

(2) J. BARTHEL, *Prophetenwort und Geschichte*. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6-8 und 28-31 (FAT 19; Tübingen 1997) 123.

(3) IBID., 126.

voraussetzt" (4). Eine solche Argumentation orientiert sich am implizierten Handlungsablauf, dem Handlungssubstrat des Textes (5). Für eine Textanalyse ist es jedoch sinnvoll, den Text und nicht sein Handlungssubstrat auszulegen. Dabei zeigt sich aber, dass die Redeeinleitung 7,10 "Und weiter sagte Jhwh zu Ahas eine vorhergehende direkte Jhwh-Rede voraussetzt und gerade nicht die Ausrichtung der Botschaft durch Jesaja. Dann wird zwar die Beauftragung Jesajas 7,3a sinnlos, man mag aber dagegen halten, dass die Fügung "mein Gott" in 7,13b impliziert, dass im zweiten Redegang gar nicht Jhwh selbst, sondern Jesaja spricht. Dann allerdings wird die Redeeinleitung 7,10 zum Problem.

Nun lassen sich die vielen Ungereimtheiten entweder durch Textänderungen beseitigen, die jedoch allesamt nicht durch Textzeugen belegt sind (6), oder aber durch eine Reihe von Implikationen, mit deren Hilfe der inkohärenten literarischen Gestaltung ein kohärentes Handlungssubstrat unterlegt wird. In beiden Fällen verstellt man sich allerdings den Blick auf die Intention des Autors, den dieser durch die eigenwillige Textgestaltung seinen Lesern gewährt. Wer so erzählt wie der Verfasser von Jes 7, hat kein Interesse an der Darstellung von äußeren Ereignisabläufen. Auf Erzählebene gibt es im Dialogteil 7,3-17 nur vier Handlungen: 7,3 "und Jhwh sagte zu Jesaja", 7,10 "Und weiter sagte Jhwh zu Ahas", 7,12 "Und Ahas sagte", sowie 7,13 "Und er sagte". Wie kommen Jhwh und Jesaja zusammen? Wie Jhwh und Ahas? Wir erfahren es nicht. Und schließlich: Wie kommen Jesaja und Ahas zusammen? Das ist einfach zu beantworten: Gar nicht, denn diese Kommunikationskonstellation kommt in Jes 7 nicht vor. Überhaupt gibt es in Jes 7,3-17 keine optisch wahrnehmbaren Handlungen, vielmehr redet Jhwh auf nicht näher bestimmte Weise zu zwei Personen, erst zu Jesaja, dann zu Ahas.

Diese ungeheure Reduktion ist natürlich wichtig für das Verständnis dieses Textes und darf nicht verschleiert werden, indem man entweder das Handlungssubstrat des Textes — die nicht erzählten äußeren Handlungen — oder eine imaginierte historische Situation — Kriegsvorbereitungen im Jahr 734 — zum Gegenstand oder zur Voraussetzung der Analyse macht. Die "Erzählung" Jes 7 verzichtet weitgehend darauf, überhaupt eine Textwelt zu entwerfen.

(4) IBID., 126, n. 37.

(5) Zur Begrifflichkeit vgl. E. GÜLICH – W. RAIBLE, *Linguistische Textmodelle*. Grundlagen und Möglichkeiten (UTB 130; München 1977) 56-58.

(6) Vgl. Apparat der BHS zur Stelle.

Selbst die Gestalt des Propheten Jesaja leidet unter der reduktiven Inszenierung. Er tritt nur als Ansprechpartner Gottes auf, um dessen Botschaft einen irdischen Anker zu geben. Schon die Fortführung ab 7,10 impliziert, dass Jhwh seine Botschaft ebenso gut direkt äußern kann. Umgekehrt ist aber auch Ahas als Person nicht unabdingbar, denn bekanntermaßen wechselt die Erzählung ständig von einer Du-Anrede in eine Anrede an ein “Ihr”, von “Ahas” zu “Haus David” und wieder zurück. Zu diesen Auffälligkeiten passt auch, dass in 7,1-2 ein Satz aus 2 Kön 16,5b fehlt, nämlich “und er [der König von Assur] belagerte Ahas”. Statt dessen lesen wir zweimal die Fügung “gegen sie” (7,1a: “zum Krieg gegen sie”; 7,1b: “gegen sie kämpfen”), womit Jerusalem in den Blickpunkt rückt. Der Empfänger der Botschaft in der Textwelt wird auf diese Weise entindividualisiert, was notwendigerweise zur Folge hat, dass die Leser dieser Erzählung als Empfänger stärker eingebunden werden — zugespitzt gesprochen: Gott spricht zu den Jerusalemern.

Reaktionen des Textakteurs Ahas bzw. “Haus David” auf die Worte fehlen, was aber nicht verwunderlich ist, da nicht einmal ihre Ausrichtung durch Jesaja erzählt wird. Wichtig an Jes 7,3-17 sind allein die direkten Reden. In ihnen wendet sich der Verfasser, da er auf eine narrative Einbettung weitgehend verzichtet, sehr direkt an seine Leser.

2. *Zum Eingangsteil Jes 7,1-2*

Betrachten wir nun den Eingangsteil der Erzählung, indem wir uns von hinten nach vorne zurücktasten. In 7,2 wird ebenfalls eine Rede mitgeteilt, aber wiederum ohne Angabe der näheren Umstände. Das Passiv ויגד verschleiert, wer der Sprecher ist, es handelt sich wohl um eine höfische Formel (vgl. 2 Kön 8,7). Als Empfänger wird eine impersonale Größe genannt: das Haus David, das in wörtlichem Sinne überhaupt gar kein Gesprächspartner sein kann. Auf die Mitteilung hin geschieht aber auch nichts äußerlich Wahrnehmbares, vielmehr wird die innere Erregung der Empfänger geschildert (7,2b), wobei bemerkenswert ist, dass unter diesen neben dem König auch das Volk genannt wird. Wie das Volk informiert wurde, wird nicht gesagt, es spielt keine Rolle. Überhaupt kommt das Volk als expliziter Textakteur nur hier vor, sein Umgang mit der Furcht wird auf Erzählebene nicht abgehandelt. Die Einführung des Volkes muss daher textpragmatische Gründe haben: Das innerlich zitternde Volk bietet eine Identifikationsmöglichkeit für die intendierten Leser.

Etwas mehr auf äußere Handlungen scheint — auf den ersten Blick — 7,1a ausgerichtet zu sein, denn hier erfahren wir, dass zwei Könige zum Kampf gegen Jerusalem heraufziehen. Dazu kommt es aber gar nicht, Kampfhandlungen werden nicht erzählt (7,1b). Mit dem Satz 7,1b: "Und sie vermochten nicht, gegen es [Jerusalem] zu kämpfen" ist das Szenario des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges abgeschlossen, bevor es recht eröffnet wurde. Letztlich passiert also auch hier nichts. Man hat daher diesen Satz als Prolepse verstehen wollen, etwa in dem Sinne, dass 7,1 den Ausgang der Konfrontation vorwegnimmt und alles Folgende (7,2ff) sich ereignet, während die Koalitionäre vor den Toren Jerusalems lagern(7). Ein solches Verständnis könnte in 2 Kön 16,5b vorliegen, für Jes 7 ist es jedoch ausgeschlossen. Denn das weitere Vorgehen der Koalitionäre wird in 7,2 zwar nicht erzählt, aber immerhin in Form der Botenrede berichtet (7,2a): "Aram hat sich in Ephraim niedergelassen. Damit ist eine neue Situation eröffnet, die von der vorher erzählten Belagerungssituation deutlich abgehoben ist und sowohl gegenüber 2 Kön 16,5-9 als auch gegenüber Jes 7,1 eine andere Konstellation der Akteure präsentiert. Man hat oft versucht, durch das Postulat einer Sonderbedeutung von נחה dieser Konsequenz zu entgehen(8). Mit der normalen Bedeutung "sich niederlassen" lässt sich zwar nichts anfangen, wenn man einen zu 7,1 parallelen Handlungsablauf konstruieren will, versteht man aber 7,2 als Auftakt zu einer Erzählung eigenen Inhalts, bereitet die Grundbedeutung keinerlei Probleme. Ab 7,2 geht der Jesaja-Text eigene Wege, und es ist nicht hilfreich, die Szenarien von 2 Kön 16,5-9 und Jes 7,2-17 zu vermischen oder Elemente des einen Textes in den anderen einzutragen.

Der Diskrepanz zwischen 7,1 und dem Weiteren versucht man oft mit Hilfe von Literarkritik beizukommen. Manche geben sich mit dem Hinweis zufrieden, Jes 7,1 setze 2 Kön 16,5 voraus und könne daher nicht ursprünglich sein(9). Aber die Erzählung kann nicht mit 7,2 einsetzen, da (1) in 7,1 die Textakteure Ahas, Aram und Ephraim eingeführt werden, (2) ohne 7,1 die Furcht in 7,2 grundlos wäre und (3) ein Erzählanfang mit dem Passiv ויגד ausgeschlossen ist. Zwar

(7) BARTHEL, *Prophetenwort*, 125; Th. WAGNER, *Gottes Herrschaft*. Eine Analyse der Denkschrift (Jes 6,1-9,6) (VTS 108; Leiden 2006) 70.

(8) Vgl. das Referat bei H. WILDBERGER, *Jesaja*. 1. Teilband, Jesaja 1-12 (BKAT X/1; Neukirchen-Vluyn ²1980) 265 und die überzeugende Zurückweisung derartiger Versuche bei BARTHEL, *Prophetenwort*, 120.

(9) WILDBERGER, *Jesaja*, 264-265; WAGNER, *Gottes Herrschaft*, 70.

erzählen 7,2-4 etwas anderes als 7,1, dennoch bildet 7,1 die Voraussetzung für alles Weitere. Literarkritik ist an dieser Stelle weder möglich noch nötig, vielmehr scheint Jes 7,1-17 insgesamt von 2 Kön 16,5 abhängig zu sein. In diesem Sinne lässt sich auch der zutreffende Hinweis ([10]) verstehen, 7,1 verwende teilweise ein gegenüber 7,2-17 abweichendes Vokabular: Der Verfasser verwendet hier — und zwar nur hier — Material aus dem Königebuch. Und auch die bereits diskutierte Beobachtung, dass 7,1 keinen erzählerisch korrekten Vorgriff auf das Folgende darstellt ([11]), wird nur dann zum literarkritischen Problem, wenn man meint, 7,1 und 7,2-17 wollten zwei verschiedene — und sich dabei widersprechende — Darstellungen derselben Ereignisse bieten. Diese Voraussetzung ist aber keineswegs zwingend, ja im Blick auf die Erzähllogik sogar abzulehnen ([12]).

Die Erzählung 2 Kön 16,5 bildet in ihrer Aufnahme in Jes 7,1 so etwas wie einen Aufhänger für das Weitere, mehr nicht. Die stets zu hörende Auskunft, die Begegnung zwischen Jesaja und Ahas habe sich während des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges abgespielt, missachtet die eigenständige Darstellung ab 7,2. Nicht nur, weil diese Begegnung gar nicht erzählt wird, sondern auch deshalb, weil der Kriegszug schon zu Beginn in 7,1 abgehandelt ist. Alles Weitere hat mit diesem Krieg nichts zu tun. Während 2 Kön 16,7 König Ahas als klugen Herrscher darstellt, der die kritische Situation ganz überlegt löst, stellt ihn Jes 7,2 als Angsthasen dar. Dem entspricht, dass Ahas gemäß 2 Kön 16,5-9 ein Hilfeersuchen an Assur richtet, Jes 7 jedoch davon schweigt. Und während schließlich Jes 7 von einem Usurpationsversuch in Jerusalem erzählt, weiß die übrige alttestamentliche Überlieferung davon nichts. Zwar kann man

([10]) BARTHEL, *Prophetenwort*, 132-133.

([11]) H. IRSIGLER, "Zeichen und Bezeichnetes in Jes 7,1-17. Notizen zum Immanueltext", *BN* 29 (1985) 81, n. 25 (= *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (Hrsg. U. STRUPPE) (SBAB 6; Stuttgart 1989) 161, n. 25; BARTHEL, *Prophetenwort*, 133, n. 64.

([12]) Im Folgenden werden nur zwei kleine Teile des Textes literargeschichtlich einer späteren Stufe zugeordnet: die allgemein anerkannten historisierenden Glossen 7,8b und 7,17b. Ob es darüber hinaus weitere historisierende Glossen gibt, ist diskutabel. Genannt werden immer wieder 7,4b ("vor dem Zorn Rezins und Arams und des Sohnes Remaljas") und 7,5b* ("Ephraim und der Sohn Remaljas"), so z.B. WILDBERGER, *Jesaja*, 264. Sollten diese Annahmen zutreffen, würde dies die im Folgenden vorgeschlagene Interpretation nur unterstreichen.

spekulieren, dass die eine Erzählung nur jene Ereignisse bewahrt hat, die die andere nicht kennt, und umgekehrt. Aber das ist freilich eine Verlegenheitsauskunft und für das Verständnis von Jes 7 überhaupt nicht notwendig oder gar hilfreich. Assur kommt in Jes 7 — nimmt man die Glosse 7,17b heraus — nicht vor, schon gar kein Hilfeersuchen des Ahas, genauso wenig wie eine Begegnung zwischen Ahas und Jesaja. Textwelt und historische Situation um 734 klaffen in 7,2-17a weit auseinander. Es ist auch nicht so, dass hier ein später Autor aus großem Abstand eine ganz eigene Sicht des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges vorstellen will ([13]), vielmehr geht es überhaupt nicht um jenes Ereignis. Will man die Erzählung Jes 7 verstehen, ist es notwendig, ihre Textwelt ganz und gar unabhängig von historischen Erwägungen zum sog. syrisch-ephraimitischen Krieg zu analysieren.

3. *Aufbau und Ziel von Jes 7,1-9*

Wie sind nun die eigenen Wege zu beschreiben, die die Erzählung ab 7,2 geht? Auf der Seite Jerusalems wird die innere Einstellung hervorgehoben, mit der die politische Lage beurteilt wird. Auf Seiten der Gegner rückt der politische Ratschlag ins Zentrum des Geschehens. Das Heilsorakel will zunächst die Änderung der inneren Einstellung auf Seiten der Angesprochenen erreichen (7,4a): "Hüte dich, sei still und fürchte dich nicht!" Wovor soll sich Ahas (und wer auch immer darüber hinaus angesprochen ist) nicht fürchten? Gegenstand der Furcht ist nicht die unmittelbare militärische Bedrohung, diese war ja mit 7,1b vorüber. Die Bedrohung ist auch nicht unmittelbar vor den Toren Jerusalems lokalisiert, sondern in Samaria, wo sich Aram niedergelassen hat, und sie besteht jetzt in den Plänen, die dort geschmiedet werden. Diese Pläne laufen faktisch auf eine abermalige Bedrohung hinaus, denn die innere Einstellung der Koalitionäre ist nach wie vor feindselig (4b). Sie wollen hinaufziehen, dem Land Grauen einjagen und es erobern (6a). Die Pläne gipfeln jedoch in der politischen Absicht der Koalitionäre (6b): "Wir wollen in seiner [Judas] Mitte den Sohn Tabels zum König machen". Auf diese Usurpation läuft alles hinaus, die Einsetzung eines fremden Königs in Jerusalem ist das Ziel der Koalitionäre und auch der Grund der Furcht der Gegenseite. Anders als in 7,1 geht es jetzt nicht um

([13]) So etwa O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja*. Kapitel 1-12 (ATD 17; Göttingen [5]1981) 137-145; U. BECKER, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch* (FRLANT 178; Göttingen 1997) 60.

einen realen Angriff auf Jerusalem, sondern um Pläne zur Machtübernahme.

Auf die Vereitelung dieser Absicht zielt der abschließende Zuspruch (7,7b): "Das wird nicht zustande kommen und das wird nicht geschehen!" Was wird statt dessen geschehen? Nichts, denn es wird alles so bleiben, wie es ist. Aram gehört zu Damaskus, und Damaskus gehört zu Rezin, Ephraim gehört zu Samaria und Samaria zum Sohn des Remalja. Jeder dieser Könige hat seinen Machtbereich und wird ihn nicht ausdehnen können. Diese Botschaft ist freilich mit den historischen Vorgaben des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges nicht in Einklang zu bringen. Diese erfordern ein Gerichtswort über Damaskus und Samaria. Wäre aber im Blick, dass Damaskus und Samaria bald erobert würden, wäre die Pointe von 7,8a.9a sofort zerstört (14).

Die logische Fortführung der Reihe Damaskus → Samaria ist natürlich Jerusalem. Deren Realisierung bleibt freilich den Lesern vorbehalten. Diese können und müssen sogar die Pointe ergänzen, wobei das Schweigen des Textes eine aktualisierende Extrapolation erlaubt, ja geradezu fördert: Die offene Pointe weist über Ahas hinaus. Statt mit der expliziten Fortführung der Reihe endet das Orakel mit dem bekannten Spruch (7,9b): "Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!" Damit wird zum einen die Bedingung mitgeteilt, unter der die logische Fortführung der Reihe politische Realität werden kann, aber zugleich auch der Weg zur Verwirklichung dieser Möglichkeit aufgezeigt. Die unvermittelte Anrede "Ihr" sucht den direkten textpragmatischen Bezug auf die Leser (15). Diese sind aber weder Personen, die um das Jahr 734 leben, denn 7,7-9 enthält keinen erkennbaren Bezug auf die

(14) An Versuchen, die Sätze 8a.9a im Sinne des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges als Gerichtsansagen gegen Damaskus und Samaria zu verstehen, mangelt es nicht. Der Vorschlag, 8a.9a als Objektsätze zu 7b zu verstehen (so wieder Hardmeier, "Gesichtspunkte", 44) wurde von BARTHEL, *Prophetenwort*, 127-129, mit guten Gründen zurückgewiesen. Sein eigener Vorschlag allerdings, das "Haupt" von 7,8a.9a als Wortspiel zu "Stummel" in 7,4a zu verstehen, ist kaum überzeugender. Inwiefern sollte sich damit die gewünschte negative Bedeutung der Sätze einstellen? Das Problem löst sich erst und dann aber auch vollständig, wenn man das hypothetische Szenario des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges nicht in die völlig anders gestaltete Textwelt von Jes 7 einträgt.

(15) So C. HARDMEIER, "Gesichtspunkte pragmatischer Erzähltextanalyse. 'Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht'" — ein Glaubensappell an schwankende Anhänger Jesajas", *WuD* 15 (1979) 47-49. Hardmeier verbindet diese zutreffende Analyse mit der historischen Hypothese, hier spreche Jesaja zu seinen Schülern.

Ereignisse jener Zeit, noch etwaige Schüler Jesajas, die in Jes 7 keine Rolle spielen. Vielmehr bildet diese Anrede das textpragmatische Gegenstück zu den in 7,2b eingeführten, verängstigten Jerusalemern, die zwar keine Funktion in der Erzählung haben, hier aber eine Antwort auf ihre Ängste bekommen.

4. *Aufbau und Ziel von Jes 7,10-17*

Mit den Worten "Und weiter sagte Jhwh zu Ahas" (7,10a) schließt sich ein zweiter Dialog an. Jhwh fordert Ahas auf, sich ein Zeichen zu erbitten. Seine Ablehnung begründet Ahas nicht mit politischen Überlegungen zur Situation um 734, sondern mit allgemeinen Erwägungen: Es wäre eine unzulässige Versuchung Gottes, ein Zeichen von ihm zu erbitten (7,12). Die Reaktion Gottes bezieht sich wiederum nicht direkt auf Ahas, sondern auf das Haus David insgesamt (7,13a). Diese *totum-pro-parte*-Figur ist in der Anrede des Dialogs auffällig und daher interpretationsbedürftig. Anwesend ist in der textfiktionalen Kommunikationssituation allein Ahas, die entindividualisierende Anrede vermeidet jedoch die historisierende Referenz und öffnet damit abermals die Botschaft für die Rezipienten des Textes.

Wie das Zeichen zu verstehen ist, stellen wir einen Moment zurück, da hierzu der literarische Kontext in die Auslegung einbezogen werden muss. Wofür das Zeichen steht, folgt in 7,16-17. Zunächst wird ein heilvolles Ereignis genannt. Der Erdboden, von dem Bedrohung für Jerusalem ausgeht, wird verlassen sein, und zwar in einem Zeitraum, der mit dem Erwachsenwerden eines Kindes umschrieben wird. Man hat viel Mühe darauf verwendet, diesen Zeitraum so kleinzurechnen, dass er mit der Ereignisfolge des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges in Einklang zu bringen ist (16). Das ist freilich aussichtslos, denn in Jes 7,15-16 ist ein sehr viel längerer Zeitraum im Blick, für den es in den Jahren um 734 kein Äquivalent gibt. Dazu passt, dass in 7,16 sowohl die Könige als auch das Land anonym bleiben. Auffällig ist auch die Formulierung "der Erdboden (האדמה) vor dessen beiden Königen...". Sollte dies auf die Situation von 734 gemünzt sein, so würden hier Aram und Israel als eine אדמה bezeichnet, auf der zugleich zwei Könige herrschen. Eine solche

(16) Wildberger, *Jesaja*, 296f, realistischer dagegen Kaiser, *Jesaja, Kapitel 1-12*, 159.

Vorstellung ist ungewöhnlich ([17]) und widerspricht zudem der Aussage von 7,8f, wonach jedes Land seine ihm zugehörige Hauptstadt und den ihm — und nur ihm — zugehörigen König hat. Die ungewöhnliche Formulierung und die doppelte Anonymität weisen eher darauf, dass hiermit eine Offenheit erzeugt werden soll, die die Anwendung des Heilsorakels auf die Situation der intendierten Leser ermöglicht. Dasselbe gilt natürlich auch für die ganz offene Formulierung, mit der 7,17 das Unheil ankündigt. Erst die späte Glosse 7,17b bringt die drohende Unheilszeit historisierend mit der Invasion Assurs in Verbindung.

II. Die Kontextbezüge von Jes 7,1-17

1. *Das Verhältnis von Jes 7 zu Jes 8*

Die soeben vorgelegte Analyse von Jes 7 hat ergeben, dass der Bezug dieser Erzählung auf die Situation des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges über die einleitenden Sätze 7,1 nicht hinausgeht. Anders verhält es sich mit Jes 8, denn dort bilden bestimmte Ereignisse um 734-732 ohne Zweifel den Hintergrund für die Gottesreden an Jesaja. Der Spruch 8,4b bezieht sich unmissverständlich auf die Eroberung von Damaskus und die Unterwerfung von Samaria durch Tiglat-Pileser III. Der Zeitraum, in dem dies eintreffen wird, orientiert sich wie in Jes 7 am Wachstumsprozess eines Kindes, nur ist es in 8,4 ein sehr viel kürzerer (weniger als zwei Jahre) und entspricht damit eher den historischen Gegebenheiten jener Jahre, soweit diese überhaupt zu rekonstruieren sind. Die Reduktion des Unterschieds zwischen diesen beiden Kapiteln auf das Problem Ich-Bericht *vs*. Er-Bericht greift bei weitem zu kurz ([18]).

([17]) Im Unterschied zu אֶרֶץ bezieht sich אדמה primär auf den Erdboden, Besitzer der אדמה ist entweder Israel oder Jhwh. Am 7,17 spricht vom Ackerland des Priesters Amazja, das verteilt werden wird. Nur in Jes 7,16 und in Jes 24,21 — dort aber in ganz anderem Sachzusammenhang — wird die אדמה mit Königsherrschaft in Verbindung gebracht.

([18]) Dazu ausführlich BARTHEL, *Prophetenwort*, 61-63. Daraus folgert Barthel, dass Jes 7 gegenüber 6+8 eine Weiterinterpretation darstellt. Ähnlich auch H.G.M. WILLIAMSON, *Variations on a Theme*. King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah (Carlisle 1998) 73-112; BECKER, *Jesaja*, 47-49, eine Erkenntnis, hinter die H.J. STIPP, "Vom Heil zum Gericht. Die Selbstinterpretation Jesajas in der Denkschrift", *Gottes Wege suchend*. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft (Hrsg. F. SEDLMEIER) (Würzburg 2003) 329, wieder zurückfällt.

Insofern berührt das hier Gesagte nicht die Frage, ob es überhaupt so etwas wie eine “Denkschrift” gegeben hat, sondern lediglich deren Umfang. Dieser ist auf Jes 6,1-11; 8,1-8a.11-17 zu beschränken und auf das späte 8. Jh. oder frühe 7. Jh. zu datieren. Deren Beschränkung auf 6,1-8; 8,1.3-4+16 ([19]) scheint mir ebenso wenig plausibel wie die Vorstellung, Jes 7 sei der Kern von Jes 6–8 ([20]).

2. *Die Walkerfeldstraße*

Jes 7 weist eine erheblich Zahl von Kontextbezügen auf, sowohl zu den Orakeln als auch zu den Hiskia-Jesaja-Erzählungen in Jes 36–39. Dabei ging man meist davon aus, dass die Erzählung Jes 7 bei der Fortschreibung der Jesaja-Orakel stark rezipiert wurde und insofern stets der gebende Teil einer an sich unbestrittenen Intertextualität war.

Die erste Text-zu-Text-Beziehung ist die Verortung der Gespräche zwischen Prophet und König “am Ende der Wasserleitung des oberen Teiches, an der Walkerfeldstraße”, angeordnet für Ahas in 7,3b, erzählt für Hiskia in 36,2. Hardmeier versteht die Nennung der Straße in 2 Kön 18,17 || Jes 36,2 als bewusste Aufnahme der Verortung in Jes 7,3: “Für Kenner der Jesajaüberlieferung ist die Walkerfeldstraße von Jes 7,3 zugleich der Ort der Glaubensentscheidung von König Ahas” ([21]). Kaiser dagegen sieht das Abhängigkeitsverhältnis anders herum: “An der Stelle, an der König Ahas sich der Glaubensforderung versagte, wird einst der assyrische General stehen!” ([22]) Eine Entscheidung kann nur getroffen werden, wenn die Funktion der Ortsangabe in der jeweiligen Erzählung deutlich wird. Nach Stipp ist die Ortsangabe “Walkerfeldstraße” in Jes 7 “als Hinweis auf von Jesaja auch sonst kritisierte defensive Maßnahmen (vgl. 22,8-11) aus sich heraus

([19]) So BECKER, *Jesaja*, 121-123.

([20]) So KAISER, *Jesaja, Kapitel 1-12*, 119-120. Das Interesse von Hardmeier (“Gesichtspunkte”); DERS., *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas*. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40 (BZAW 187; Berlin 1990) 2, die Hiskia-Jesaja-Erzählungen 2 Kön 18-20 || Jes 36-39 gegen KAISER, *Jesaja, Kapitel 1-12*, 19-21, nicht als Ausgangspunkt, sondern als Folge der Jesaja-Überlieferung zu verstehen, ist insofern berechtigt. Das lässt sich an Jes 6.8* sowie an der Spruchüberlieferung zeigen, nicht jedoch an Jes 7. Das Beharren auf der frühen Entstehung von Jes 7 erweist diesem berechtigten Anliegen einen Bärendienst.

([21]) HARDMEIER, *Prophetie im Streit*, 439.

([22]) KAISER, *Jesaja, Kapitel 1-12*, 144.

verständlich", während dieselbe Ortsangabe in der Hiskia-Jesaja-Erzählung ein "funktionsloses pittoreskes Detail darstellen" ([23]) würde. Nun kann davon überhaupt keine Rede sein. Dass sich Ahas "auf einem Inspektionsgang zur Prüfung der Befestigungsanlagen und der Wasserversorgung befand" ([24]), ist eine oft wiederholte Behauptung, die aber am Text keinerlei Anhalt hat. Ahas ist in Jes 7 überhaupt nicht unterwegs und wird auch nicht als einer geschildert, der planvolle Verteidigungsmaßnahmen einleitet (7,2b). Umgekehrt hat die Verortung außerhalb, aber in der Nähe der Stadt in der Hiskia-Jesaja-Erzählung eine unverzichtbare Funktion. Denn die Rede des Rabschake erfordert eine Verortung, bei der die Kämpfer auf der Stadtmauer die Reden des Rabschake mithören können. Die Aufforderung von seiten der Emissäre Hiskias, der Rabschake möge doch Aramäisch sprechen, damit die auf der Mauer befindlichen Kämpfer seine Reden nicht verstehen können (Jes 36,11 || 2 Kön 18,26), erfordert eine entsprechende Lokalisierung des Zusammentreffens. Dabei ist unerheblich, ob und wie die Lage der Walkerfeldstraße archäologisch rekonstruiert werden kann. Wichtig ist allein, dass die Erzählung Jes 36f || 2 Kön 18-19 eine bestimmte Lokalisierung benötigt und damit arbeitet. Das Gegenteil ist in Jes 7 der Fall. Der Ort der Begegnung zwischen Ahas und Jesaja ist für die Erzählung vollkommen gleichgültig, da die Begegnung ja gar nicht erzählt wird. Die Lokalisierung in Jes 7,3 kann daher gar keine andere als eine symbolische Bedeutung haben. Und so ist Kaiser recht zu geben, wenn er die literargeschichtliche Abhängigkeit von Jes 36 zu Jes 7 verlaufen sieht. Die Walkerfeldstraße wurde als brisanter, weil zum unerwünschten Mithören geeigneter Ort in 2 Kön 18f || Jes 36-37 eingeführt und als symbolischer Ort der Glaubensbewährung in Jes 7 rezipiert.

3. *Schear-Jaschub*

Eine weitere Kontextbeziehung stellt der Name des Jesaja-Sohnes Schear-Jaschub dar, der in Jes 7,3a erwähnt wird, der aber auch in Jes 10,21 erscheint. Dort allerdings nicht als Name, sondern als Satz: "Ein Rest wird umkehren, der Rest Jakobs zum starken Gott". In 10,22 ist dann noch einmal angefügt: "Wenn auch dein Volk, Israel, so (zahlreich) wäre, wie der Sand des Meeres, (nur) ein Rest wird

([23]) STIPP, "Vom Heil zum Gericht", 330.
([24]) DONNER, *Israel unter den Völkern*, 11.

umkehren". Die Bedeutung und Funktion der Fügung שאר ישוב ist in dieser Passage ganz klar: Es geht um den zu Gott umkehrenden Rest des Volkes. Umgekehrt wird die Bedeutung des Ausdrucks als Name in Jes 7,3 immer kontrovers diskutiert, da er im dortigen Kontext vieldeutig ist. Bezieht er sich auf den Rest eines abziehenden Heeres, sei es des aramäisch-israelitischen oder des assyrischen? Oder auf die religiöse Umkehr der Judäer? Unbestrittene Tatsache ist, dass der Name ohne weitere Informationen nicht verstanden werden kann. Man hat daher zu der Vermutung Zuflucht genommen, sowohl Ahas als auch die ursprünglichen Leser der Erzählung hätten den Sohn gekannt und darüber hinaus auch die Bedeutung seines Namens.

Mit diesem Argument wird noch öfters die Auseinandersetzung zu führen sein. Es wird auch für die Identität der Mutter des Immanuel wie auch für den Immanuel selbst vorgebracht. Auch der Grund für Ahas' Ausgang zur Walkerfeldstraße war den Rezipienten angeblich bekannt und ebenso sein Zusammentreffen mit Jesaja, von dem die Erzählung nichts weiß ([25]). Man ist geneigt, die aus der Literaturwissenschaft bekannte Kategorie des "allwissenden Erzählers" zur Erklärung von Jes 7 durch die des "allwissenden Lesers" zu ergänzen. Natürlich muss jede Erzählung Voraussetzungen machen, kein Erzähler kann alles erzählen. Allgemeines kulturelles Wissen wird stets vorausgesetzt und bei Literatur, die an einen beschränkten Leserkreis gerichtet ist, kann auch von Insiderwissen ausgegangen werden. Doch hat solches Vorwissen seine Grenzen, Erzählungen, die zu viele Voraussetzungen machen, werden unverständlich. Was "Schear-Jaschub" bedeuten soll, konnten auch Personen, die Jesaja nahestanden, nicht aus der Erzählung erschließen ([26]). Diese Kenntnis müsste ihnen von Jesaja separat übermittelt worden sein. Das ist im strengen Sinne weder beweisbar noch widerlegbar, es ist eine Frage der Wahrscheinlichkeit. Diese ist allerdings angesichts von Jes 8,1-4 nicht sehr hoch einzuschätzen. Denn die Bedeutung des Namens des Jesaja-Sohnes Maher-Schalal-Chasch-Bas erschließt sich jedem Leser unmittelbar durch die Begründung, die dem Namen mitgegeben wird.

([25]) Vgl. die umfangreichen, aber noch immer nicht vollständigen Aufstellungen aller Informationen, die den Lesern bekannt gewesen sein mussten, bei HARDMEIER, "Gesichtspunkte, 49; STIPP, "Vom Heil zum Gericht", 330.

([26]) Einen solchen Versuch unternimmt BARTHEL, *Prophetenwort*, 161-162, wobei er freilich voraussetzt, 7,8-9 sei ein Gerichtswort gegen die Koalition, was wiederum auf seiner Auffassung basiert, 7,3-9 handele von Ereignissen des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges. Damit werden aber historische Voraussetzungen gemacht, die dem Text nicht zu entnehmen sind.

Obwohl Jes 8,1-4 eine noch wesentlich kondensiertere Erzählung ist, die in wenigen Versen recht viele Ereignisse abhandelt, nimmt sich der Verfasser dennoch die Zeit und den Raum, seinen Lesern zu erklären, was es mit dem Namen auf sich hat. Er erwartet nicht, dass sie das aus anderer Quelle wissen könnten. Warum also im Falle von Schear-Jaschub? Das ist nicht plausibel zu machen. Daher scheint die andere Möglichkeit wesentlich wahrscheinlicher: Der Name des Sohnes ist eine Adaption der Verheißung aus 10,21 ([27]). Der Kontext liefert wie im Falle der Ortsangabe eine eindeutige Erklärung. Im Übrigen ist es auch traditionsgeschichtlich wahrscheinlicher, dass aus einem Verheißungswort ein Symbolname abgeleitet wird, als dass umgekehrt ein solcher Name seine herausgehobene Position verliert und als Teil einer direkten Rede verblasst.

Die Frage, welche Funktion der Symbolname Schear-Jaschub hat, ist in zweifacher Hinsicht zu stellen. Innertextlich in Bezug auf Ahas hat er gar keine Funktion, da die Aufforderung 7,3a nicht mit einer expliziten Zweckbestimmung verbunden ist und auch eine Reaktion des Ahas darauf nicht berichtet wird. Eine Funktion kann dieser Name nur textpragmatisch in Bezug auf die Leser haben, wobei die Herkunft aus 10,21f nahelegt, dass hier der zu Jhwh umkehrende Rest Israels gemeint ist. Im Zusammenhang mit dem folgenden Gotteswort kann dies im Vorgriff auf 7,9b bedeuten, dass — leider nur oder immerhin — ein Teil der Angesprochenen die Glaubensforderung erfüllen wird, sowie im Vorgriff auf 7,12, dass Ahas nicht zu jenem Rest gehört, der sich entschlossen Jhwh zuwendet.

4. *Immanuel*

Dieselbe kontextuelle Konstellation liegt bekanntermaßen beim zweiten Symbolnamen der Erzählung vor, Immanuel (7,14). Dieser wird im Jesajabuch noch zwei weitere Male erwähnt. Am Schluss der Unheilsankündigung 8,5-8, nach der ein gewaltiger Strom Juda überfluten wird, womit natürlich Assur gemeint ist, wird die Unheilsankündigung plötzlich zur Anrede (8,8b): "Dann werden die Spannen seiner Ränder die Breite deines Landes füllen, Immanuel!" Hier fungiert "Immanuel" als Name, sein ist das Land, er ist wohl als Herrscherfigur zu verstehen. Alles deutet darauf hin, dass hier eine

([27]) Jes 10,20-23 wird überwiegend in die nachexilische Zeit datiert, vgl. WILDBERGER, *Jesaja*, 414; W. BEUKEN, *Jesaja 1-12* (HThKAT; Freiburg 2003) 280.

Rezeption des Immanuelnamens aus Jes 7,14 vorliegt. An der dritten Immanuel-Stelle jedoch, im Völkerwort 8,9-10, wird die Fügung nicht als Name verwendet, sondern als Präpositionalphrase in einem Nominalsatz. An die Völker gerichtet lautet der letzte Vers: "Fasst einen Plan — er wird zunichte! Beredet die Sache — sie kommt nicht zustande! Denn Gott ist mit uns." Der Ausdruck עמנו אל ist hier keine Einfügung, sondern gehört zum Grundbestand dieses Völkerwortes, das gerne in die Josiazeit datiert wird (28). Seine abschließende und krönende Funktion in diesem Kontext drängt sich zu weiterer, symbolhafter Verwendung geradezu auf. Angesichts des in Jes 7 vorliegenden Bedrohungs-Szenarios durch fremde Völker erscheint die Applikation dieses Satzes als Symbolname naheliegend. Hier gilt dasselbe wie für Schear-Jaschub: Der Kontext liefert die in Jes 7 fehlende Interpretationshilfe, ohne die der Symbolname überhaupt nicht verstehbar ist.

5. *Die Mutter des Immanuel*

Ein weiterer, nach wie vor klärungsbedürftiger (29) Punkt ist die Identität der Mutter des Immanuel. Auch hier liest man immer wieder die Behauptung, die ursprünglichen Hörer hätten selbstverständlich gewusst, wer mit העלמה gemeint sei. Doch fragt man sich, wie das gehen soll. Der Ausdruck "die עלמה ist schwanger" (7,14b) kann doch nur dann eindeutig identifizierend sein, wenn es nur eine schwangere Frau in Israel oder in der Umgebung des Königs gab. Wer aber will das für wahrscheinlich halten?

Sehr viel weiter führt daher die Beobachtung, dass der Ausdruck העלמה seiner semantischen Natur gemäß gar nicht zur Identifikation einer individuellen Person geeignet ist. Es ist daher ganz unwahrscheinlich, dass er diese Funktion einmal erfüllen sollte. Warum hat der Erzähler dem Gesprächspartner des Ahas nicht einfach die Worte "deine Frau" in den Mund gelegt, wenn die Königin im Blick gewesen sein sollte? Oder noch einfacher den Namen, wenn er eine bestimmte Person hätte referenzieren wollen? Von allen

(28) BARTHEL, *Prophetenwort*, 212-213, im Anschluss an H. BARTH, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48; Neukirchen-Vluyn 1977); ähnlich BEUKEN, *Jesaja 1-12*, 218.

(29) Trotz der gegenteiligen Beteuerung von STIPP, "Vom Heil zum Gericht", 339, es sei "befriedigend geklärt", dass es sich um Abi, die Mutter des Hiskia, handele.

sprachlichen Möglichkeiten ist die Formulierung העלמה ohne Deiktikon, ohne appositionelle oder andere Näherbestimmung die denkbar ungeeignetste zur Identifikation einer bestimmten Person. Auch die definite Determination ist kein Hinweis auf eine individuelle Gestalt. Das biblische Hebräisch verwendet den bestimmten Artikel in vielfältiger Weise, etwa "um eine einzelne zunächst unbekannte und daher nicht näher zu bestimmende Person oder Sache als solche zu bezeichnen" ([30]). Diese, die sog. kataphorische Determination könnte in 7,14 vorliegen. Aber wahrscheinlicher ist eine andere Variante, und zwar "der Gebrauch des Artikels zur Determinierung von Gattungsbegriffen. Der Artikel enthält in diesem Falle einen Hinweis auf allgemein bekannte, fest umgrenzte und eben dadurch näher bestimmte Kategorien von Personen oder Dingen" ([31]).

Was die Semantik von עלמה betrifft, stellt "junge Frau" eine gute Ausgangshypothese dar ([32]), obwohl Dohmen auf Basis ugaritischer Belege die Grundbedeutung "fremde Frau" ([33]) und Engelken die Bedeutung "Hofdame" ([34]) vorgeschlagen haben, was aber beides nicht wahrscheinlich zu machen ist. Die semantische Bestimmung "junge Frau" ist jedoch noch zu vage, da so gegenüber dem Lexem נערה kein Bedeutungsunterschied festzumachen ist. Belege wie Prv 30,19 deuten darauf hin, dass auch verheiratete Frauen mit diesem Wort bezeichnet werden können ([35]), was allerdings an Stellen wie Gen 24,43 oder Ex 2,8 ausgeschlossen ist. Der rechtliche Status kann also nicht damit bezeichnet sein. Man hat daher vorgeschlagen, in Abgrenzung zum Begriff בתולה die עלמה als Frau zu verstehen, die noch nicht geboren

([30]) GKB §126q.

([31]) GKB §126l; vgl. P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*. Translated and Revised by T. Muraoka (SubBib 14/1-2; Roma 1991) §137i.

([32]) Vgl. HALAT, s.v.; W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlin [17]1915/1962) s.v.

([33]) C. Dohmen, עלמה, *ThWAT* VI, 167-177. In ders., "Das Immanuelzeichen. Ein jesajanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption", *Bib* 68 (1987) 314-316, vermutet er sogar, die Mutter des Immanuel (= Hiskia) sei eine assyrische Prinzessin (!) im Harem des Ahas.

([34]) K. Engelken, *Frauen im alten Israel*. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament (BWANT 130; Stuttgart 1990) 71-73.

([35]) In Prv 30,19 geht es um das Verhalten des jungverheirateten Mannes mit seiner Frau, die also nicht mehr בתולה sein kann, aber eben noch עלמה, vgl. A. Meinhold, *Die Sprüche*. Teil 2: Sprüche Kapitel 16-31 (ZBK.AT 16/2; Zürich 1991) 509. Auch Jes 7,14 gibt nicht den geringsten Hinweis darauf, dass die עלמה in illegitimer Weise schwanger geworden ist, was ihr Verheiratetsein impliziert.

hat ([36]). Dieser Vorschlag widerspricht dem ersten, “junge Frau”, nicht, fasst ihn nur etwas enger. Für diese engere Bedeutung spricht neben Prv 30,19 auch die Verwendung des Ausdrucks in Ex 2,8. Dort wird eine hebräische Frau gesucht, die das gefundene Kind stillen kann. Um deutlich zu machen, dass die anwesende Schwester des Mose dies selbst nicht zu leisten vermag und eine andere gesucht werden muss, wird sie hier — und nur hier — als עלמה bezeichnet. Die עלמה ist hier diejenige, die noch nicht stillen kann, was natürlich das Noch-nicht-geboren-haben einschließt.

Wenn der Ausdruck העלמה in Jes 7,14 wie oben gezeigt keine Identifikation leistet, muss er an dieser Stelle eine Klassenbezeichnung sein. Das angekündigte Zeichen besteht also darin, dass eine junge Frau, die noch nicht geboren hat, ein Kind gebären wird. Die erste Niederkunft einer Frau ist besonders schwierig, denn sie erfordert von der Gebärenden die meiste Kraft, wodurch der Erstniederkunft eine gewisse Symbolkraft eignet. Nach diesen Vorklärungen ist nun Jes 36,3 || 2 Kön 19,3 heranzuziehen. Nachdem die Emissäre Hiskias mit den ebenso gotteslästerlichen wie niederschmetternden Botschaften des Rabschake zurückkommen, lässt Hiskia dem Propheten Jesaja folgende Botschaft ausrichten: “Ein Tag der Bedrängnis und der Züchtigung und der Schmähung ist dieser Tag. Denn die Kinder sind bis an den Muttermund gekommen, aber da ist keine Kraft zu gebären”. In dieser Situation wendet sich Hiskia an Jesaja, damit sich dieser wiederum an Jhwh wende, damit das Volk gerettet werde, was auch geschieht. Das Vertrauen des Hiskia ist belohnt worden, die lebensbedrohliche Krise des Volkes, die soweit geht, dass die Männer ihren Kot essen und ihren Urin trinken (Jes 36,12 || 2 Kön 18,27) und dass Frauen die Kraft fehlt, selbst solche Kinder zu gebären, die schon am Muttermund angekommen sind, ist vorüber.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich das Immanuel-Zeichen fast von selbst. Der Dialog zwischen Jhwh und Ahas setzt offenkundig eine lang andauernde Bedrohungssituation voraus, denn Aram hat sich in Samaria niedergelassen (7,2a) und übt eine ständige Bedrohung aus (7,6). Die Befreiung davon wird erst erwartet, wenn das verheißene Kind Gut und Böse zu unterscheiden weiß. Um diese doch etliche Jahre umfassende Zeitspanne durchhalten zu können, wird Ahas und dem Volk ein kurzfristiges Zeichen der Hoffnung gegeben. Dieses

([36]) So HALAT s.v., wogegen sich WILDBERGER, *Jesaja*, 290, ohne Begründung wendet, sowie GESENIUS, *Handwörterbuch*, s.v., sowie KAISER, *Jesaja, Kapitel 1-12*, 153.

Zeichen besteht darin, dass trotz aller Not eine Frau, von der man es am wenigsten erwartet, eine Frau, die dazu am meisten Kraft braucht, d.h. eine Frau, die noch nicht geboren hat, ein Kind zur Welt bringen wird. Dies kann nur als Hoffnungszeichen verstanden werden, und alle Leser, nicht nur Insider, können es so verstehen. Das Verständnis des Immanuel-Zeichens beruht somit auf einer Text-zu-Text-Beziehung zwischen Jes 7 und Jes 36f, deren Nachvollzug aber auch zum Verständnis von 7,3 ("Walkerfeldstraße") notwendig ist. Im Gegenzug verzichtet dieses Verständnis darauf, Mutter und Sohn als historische Individuen zu identifizieren, sondern verwertet die Tatsache, dass der Text selbst eine solche Identifikation gar nicht ermöglichen will (37).

Der vorgeschlagenen Lösung widerspricht auch nicht, dass in Jes 7 die Notlage weitaus weniger drastisch geschildert wird als in Jes 36-37. Gegenüber den Hiskia-Jesaja-Erzählungen liegt die Betonung in Jes 7 auf dem länger andauernden Charakter der Notlage und dementsprechend ist sowohl das Zeichen als auch das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem gewählt. Diese Veränderung der Bedrohungslage hat ihren Niederschlag auch in der Fortschreibungsgeschichte der Hiskia-Jesaja-Erzählungen gefunden. Die Zeichenankündigung Jes 37,(22)30-32 || 2 Kön 19,(21)29-31 ist literargeschichtlich eine Einfügung im Abschnitt über die Gebetserhörung Hiskias (Jes 37,9b-21.36 || 2 Kön 19,9b-20.35), der seinerseits bereits eine Erweiterung der ursprünglichen Hiskia-Jesaja-Erzählungen darstellt (38). Das dort angekündigte Zeichen ("Man wird in diesem Jahr den Nachwuchs der Ernte essen und im zweiten Jahr den Wildwuchs. Aber im dritten Jahr sollt ihr säen und ernten, Weinberge pflanzen und ihre Frucht essen") kann sich gar nicht auf die kurzfristigen Bedrohungslagen zur Zeit Hiskias oder Zedekias beziehen, weil es mit drei Jahren Realisierungszeit einen größeren Zeitraum abdeckt. Hier scheint sich dieselbe Wandlung des Bedrohungsszenarios hin zu einer längerfristigen Angelegenheit abgespielt zu haben (39). Überhaupt ist

(37) In diesem Sinne liegen die messianischen Interpretationen von 7,14 eher im Gefälle des Textes als die untauglichen Historisierungsversuche.

(38) O. KAISER, *Der Prophet Jesaja, Kapitel 13-39* (ATD 18; Göttingen [3]1983) 314-315; HARDMEIER, *Prophetie im Streit*, 157-159. WILDBERGER, *Jesaja*, 1421, sieht die Abfolge der Einfügungen im Detail etwas anders.

(39) Vgl. dazu wiederum WILDBERGER, *Jesaja*, 1421. KAISER, *Jesaja, Kapitel 13-39*, 315, meint, der Passus sei von jeglicher realpolitischen Situation abgelöst eschatologisch zu verstehen. Doch warum sollen nicht auch längerfristige Bedrohungslagen theologisch verarbeitet worden sein?

wahrscheinlich, dass die Entstehungszeit von Jes 7 mit der der Fortschreibung Jes 37,30-32 || 2 Kön 19,29-31 zu parallelisieren ist ([40]).

III. Der Anlass zur Abfassung von Jes 7,1-17

Die vorstehende Analyse dürfte deutlich gemacht haben, dass Jes 7 nicht nur von der Grundschicht der Hiskia-Jesaja-Erzählung Jes 36,1-37,9a.33f.37f abhängig ist, sondern auch jünger ist als deren erste Erweiterung Jes 37,9b-21.36. Da aber bereits jene erste Erweiterung 37,9b-21.36 übereinstimmend frühestens in die Exilszeit datiert wird ([41]), muss die tertiäre Bildung 37,30-32, die mit Jes 7 sachlich eng zusammengehört, noch jünger sein ([42]). Nach Becker, für den "nur die nachexilische Zeit in Frage" kommt, geht es in Jes 7 um die die "Antitypologie Ahas – Hiskia" ([43]). Darin liegt eine gewisse Wahrheit, aber die Antitypologie ist eher ein Nebenprodukt der literarischen Gestaltung der Erzählung, nicht deren zentrale Intention ([44]). Will man diese präziser bestimmen, muss man nach weiteren Indizien suchen.

Ein Anhaltspunkt ist der in Esr 4,7 genannte, einflussreiche Funktionär Tabel, von dem man sich auf Grund der Auseinandersetzungen mit den Judäern gut vorstellen könnte, dass er seinen Sohn in Jerusalem installieren wollte (Jes 7,6b). Auch die in Jes 7 vorausgesetzte, lang andauernde Notlage lässt sich auf Grund von Esr 3-6 und Neh 2-6 gut im 5. Jh. verorten. Dazu passt weiter, dass die Bedrohung nicht in einer unmittelbaren Belagerung besteht, sondern in entsprechenden Drohungen. Der Gegner Nehemias ist eine Koalition aus Samaritanern (Sanballat) und Personen aus dem Ostjordanland

([40]) Das Interesse am Umgang mit Zeichen ist keine Konstante in der Literargeschichte des Jesajabuches, sondern das Spezifikum einer bestimmten Periode, der neben Jes 7 und Jes 37,30-32 || 2 Kön 19,29-31 auch Jes 38 || 2 Kön 20,1-11 zuzurechnen ist.

([41]) WILDBERGER, *Jesaja*, 1422, HARDMEIER, *Prophetie im Streit*, 430, schlagen die exilische, KAISER, *Jesaja, Kapitel 13-39*, 305, die nachexilische Zeit vor.

([42]) Vgl. WILDBERGER, *Jesaja*, 1421; HARDMEIER, *Prophetie im Streit*, 423, Anm. 18; KAISER, *Jesaja, Kapitel 13-39*, 315.

([43]) BECKER, *Jesaja*, 59.

([44]) Der Einwand von E. BLUM, "Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jes 1-11 (Teil I)", *ZAW* 108 (1996) 554, die Reaktion des Ahas auf die Worte hätte erzählt werden müssen, wenn dessen Gestaltung als Antitypos zu Hiskia das Ziel der Erzählung sein sollte, ist zutreffend. Freilich sollte man die Mitteilung der Reaktion auch und gerade in einem Dokument des 8. Jh.s erwarten.

(Tobija und Geschem), eine Kombination, die sich hervorragend dazu eignet, in Israel und Aram historisierend repräsentiert zu werden. Die Aufforderung zum Glauben (7,9b) scheint in jener Zeit der kleinen nachexilischen Anfänge eine sinnvolle Option gewesen zu sein, zumal ein "Bündnispartner" wie Assur im 8. Jh. jetzt nicht zur Verfügung stand - weshalb er in Jes 7 auch nicht vorkommt. Alles in allem vermögen anders als die Jahre um 734 die Dekaden um die Mitte des 5. Jh.s ein plausibles historisches Szenario für Jes 7 abzugeben ([45]).

In der historisierenden Gestalt einer Konfrontation zur Zeit des Königs Ahas handelt Jes 7 Probleme des 5. Jh.s ab. Es geht um die Frage, wie man mit unerwünschter Einflussnahme aus Samaria umzugehen hat und um die rechte innere Einstellung zu solchen Bedrängnissen. Die historische Situation des 8. Jh.s wird nur in 7,1 und in wenigen historisierenden Glossen eingebracht und prägt den Text nicht wirklich. Alle entscheidenden Äußerungen sind ohne Bezug auf die Situation des 8. Jh.s formuliert und fördern dadurch die Anwendung auf die Problemlage der Ersthörer. Unterstützt wird diese textimmanente Aktualisierung durch die Gestaltung der Textwelt, die das Szenario des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges nur in 7,1 aufgreift und ab 7,2 in subtiler, aber doch eindeutiger Weise nachexilische Konstellationen verarbeitet. Jes 7 bietet seinen Lesern, den verängstigten Jerusalemern der frühnachexilischen Aufbauphase, zwei orientierende Weisungen: Vertraut darauf, dass euch die Nachbarn in der Region nicht vereinnahmen werden, und nehmt die Zeichen der Hoffnung wahr, die euch gegeben werden!

Evang.-Theol. Seminar
Universität Tübingen
D-72076 Tübingen, Liebermeisterstr. 12

Wolfgang OSWALD

([45]) KAISER, *Jesaja, Kapitel 1-12*, 144-145, weist ebenfalls auf die Probleme des 5. Jh.s hin. BECKER, *Jesaja*, 49-52, stellt Jes 7,9b in die Nähe zur spät-dtr "Glaubens-Redaktion" des Pentateuch (vgl. dazu jetzt H.C. SCHMITT, *Arbeitsbuch zum Alten Testament*. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften [utb 2146; Göttingen 2005] 242-246), und sieht eine Abhängigkeit des Wortspiels 7,9b von der dtr Dynastie-Verheißung 2 Sam 7,11-16. Letzteres ist natürlich zutreffend, denn ohne 2 Sam 7,11-16 ist Jes 7,9b zwar nicht unverständlich, aber witzlos.

SUMMARY

The narrative in Isa 7 unfolds a particular scenario in which only the initial verse 7,1 refers to the historical situation of the so-called Syriac-Ephraimitic war. What follows exhibits a completely different situation involving a threat and very similar to Isa 36-37. Several elements in the narrative in Isa 7 (the way of the fuller's field, Shear-Yashub, the almah, Immanuel) only make sense within the context of Isa 36-37 and other parts of the book of Isaiah. Isa 7 is a highly intertextual entity that uses older texts to advocate its message of trustfulness in the God of Israel.

Das Buch Ruth in der Septuaginta als Modell für eine integrative Übersetzungstechnik

In dieser Studie werden neuere Erkenntnisse der Übersetzungswissenschaft für die Septuagintaforschung fruchtbar gemacht. Dazu bedienen wir uns der von K. Reiß und H.J. Vermeer dargestellten Skopostheorie, die besagt, dass der Zweck einer Übersetzung alle Entscheidungen im Verlauf des Übersetzungsprozesses bestimmt (1). Sprachliche Beobachtungen am griechischen Text des Buches Ruth werden im Rahmen dieser Theorie ausgewertet. Dazu werden linguistische Phänomene nicht nur auf Wort- und Satz-, sondern auch auf Textebene untersucht, wobei alle Beobachtungen unter dem Blickwinkel der linguistischen Pragmatik ausgewertet werden. Damit wird der Schwerpunkt von der reinen Beschreibung der Phänomene auf die Deutung ihrer Funktion im Kommunikationsgeschehen verlagert. Aus diesen Beobachtungen und ihren Deutungen ergeben sich unter Anwendung der Skopostheorie Rückschlüsse auf die Intention des Übersetzers und somit auf den "Sitz im Leben" der Übersetzung.

In der Übersetzungswissenschaft ist seit einigen Jahrzehnten ein Perspektivenwandel zu beobachten (2). Während man sich zunächst auf die Wort- und Satzstrukturen von Ausgangs- und Zielsprache konzentrierte, verlagerte sich das Interesse ab den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts auf Fragen der Textlinguistik und der Pragmatik (z.B. E.A. Nida). Die in den achtziger Jahren von Reiß und Vermeer entwickelte Skopostheorie versteht sich als "funktionale Translationstheorie" und nimmt den Übersetzungsprozess als zweckgerichtete Handlung in den Fokus. Ein funktionaler Ansatz wird heute nicht nur von vielen Übersetzungswissenschaftlern vertreten, sondern erfreut sich auch in der Übersetzerausbildung großer Beliebtheit (3).

(1) K. Reiß, *Grundfragen der Übersetzungswissenschaft*. Wiener Vorlesungen (WUV Studienbücher Geisteswissenschaften 1; Wien [2]2000) 35. Die Theorie wird ausführlich dargestellt bei: K. Reiß – H.J. Vermeer, *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie* (Linguistische Arbeiten 147; Tübingen 1984).

(2) Zu der folgenden ganz knappen Übersicht siehe: R. Stolze, *Übersetzungstheorien. Eine Einführung* (Tübingen [4]2005) 11.

(3) P. Kußmaul, *Kreatives Übersetzen* (Studien zur Translation 10; Tübingen 2000) 36.

Wir beschreiben zunächst sprachliche Beobachtungen am Septuagintatext des Buches Ruth im Vergleich zum Masoretischen Text. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Textlinguistik und der Pragmatik, da die Bereiche Syntax und Semantik bereits in früheren Arbeiten berücksichtigt wurden. Als Textgrundlage dienen der masoretische Text des Codex Leningradensis in der Edition der Biblia Hebraica Quinta sowie der eklektische Septuagintatext der Göttinger Edition. Anschließend werten wir die Beobachtungen im Rahmen der Skopostheorie aus. Der letzte Teil zieht Schlussfolgerungen aus den Ergebnissen.

I. Beobachtungen am Septuagintatext des Buches Ruth

Eine recht ausführliche Darstellung der Übersetzungstechnik des Ruthbuches in der LXX ist in einem Aufsatz von E. Bons zu finden. Sein Anspruch besteht darin, erstmalig die wichtigsten Unterschiede zwischen dem LXX-Text und dem MT des Buches Ruth systematisch zu erfassen und zu klassifizieren ([4]). Diese Arbeit fällt dadurch auf, dass sie viele Abweichungen vom MT nicht nur nennt, sondern auch unter dem Blickwinkel der Kommunikation zwischen Übersetzer und Leser interpretiert. Damit kommt der linguistische Bereich der Pragmatik in den Blick. Andererseits fehlen Beobachtungen zur Textlinguistik fast völlig, so dass der Aufsatz zwar einige, aber nicht alle Lücken in der Forschung schließt.

Wir beschreiben zunächst einige ausgewählte Eigenschaften des griechischen Ruthbuches bezüglich Wortsemantik und Syntax. In einem Abschnitt über Textlinguistik beschäftigen wir uns dann mit der Übersetzung von *waw consecutivum* und *waw copulativum* sowie mit Referenz und Koreferenz. Im Rahmen der Pragmatik werden anschließend die Phänomene Ambiguität, Stilfiguren, euphemistische Sprache sowie erklärende Zusätze und Änderungen beschrieben.

1. *Wortsemantik und Syntax*

Das Buch Ruth wird in der Septuaginta auf weiten Strecken stereotyp übersetzt, also durch die Wiedergabe jeweils eines hebräischen Wortes durch dasselbe griechische Wort ([5]). Dabei ist die Wortwahl der Übersetzung stark von der hebräischen Sprache

([4]) E. Bons, “Die Septuaginta-Version des Buches Ruth”, *BZ* 42 (1998) 204.
([5]) Bons, “Die Septuaginta-Version”, 206.

bestimmt, was sich in Hebraismen (im engeren Sinne) und in der wörtlichen Übersetzung idiomatischer Wendungen ausdrückt. Zu den Hebraismen im griechischen Buch Ruth gehören ἐγένετο für ויהי (1,1; 3,8) (6), καὶ ἔσται für והיה (3,13; 4,15; auch für ויהי in 3,4) (7), ἰδού für הנה (1,15; 2,4; 3,2.8; 4,1), καί γε für גם oder וגם (1,5; 2,15.16.21; 3,12; 4,10) (8), ἐπισκέπτομαι für פקד (1,6) (9), der kausative Gebrauch griechischer Verben (10), hier von ἐπιστρέφω für שוב im Hifil (4,15), die wörtliche Übersetzung metonymisch gebrauchter Substantive wie bei dem Ausdruck ἐκ χειρὸς Νωεμίν für מיד נעמי (4,5.9) oder auch bei πολία für שיבה (4,15), die Wiedergabe des Jussivs von נתן durch den Optativ von δίδωμι (1,9; 4,11), die Zeitangabe ἐχθὲς καὶ τρίτης für תמול שלשום (2,11) (11), die geografische Angabe ἀγρὸς Μωάβ für שדה מואב (1,1.2.6.22; 2,6; 4,3), die Transkription οἰφί für die Maßangabe איפה (2,17) sowie möglicherweise die etymologisierende Übersetzung ὁ ἱκανός für שדי (1,20.21) (12).

Wörtlich übersetzte idiomatische Wendungen sind die folgenden: ἔλεος ποιεῖν μετά τινος als Wiedergabe von עשה חסד עם (1,8) (13), ἐπαίρειν τὴν φωνήν für נשא קול (1,9.14), ἀποκαλύπτειν τὸ οὖς τινος

(6) Vgl. H.St.J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint* (Hildesheim 1909-1987) 50.

(7) Vgl. Thackeray, *Grammar*, 52.

(8) Dies ist ein Kennzeichen der sogenannten *kaige*-Theodotion-Rezension, siehe dazu: E. Tov, "Die griechischen Bibelübersetzungen", *ANRW* II, 20,1 (Hrsg. W. Haase) (Berlin – New York 1987) 177-178. Diese Übersetzung erfolgt im Buch Ruth allerdings nicht stereotyp, denn in 1,12 wird גם unübersetzt gelassen, wobei das folgende finite Verb als Infinitiv wiedergegeben wird, und in 2,8 wird וגם mit καί und (betontem) Personalpronomen übersetzt.

(9) Vgl. B. Grossfeld, "The Translation of Biblical Hebrew פקד in the Targum, Peshitta, Vulgate, and Septuagint", *ZAW* 96 (1984) 85.

(10) Vgl. F.C. Conybeare – St.G.W.J. Stock, *Grammar of Septuagint Greek*. With Selected Readings, Vocabularies, and Updated Indexes (Peabody, MA 1905-2001) §84.

(11) Vgl. Conybeare – Stock, *Grammar*, §86d.

(12) Nach E. Tov, "Three Dimensions of Words in the Septuagint", *The Greek and Hebrew Bible*. Collected Essays on the Septuagint (Hrsg. E. Tov) (Leiden u.a. 1999) 91, ist die Interpretation von שדי als "der Genügende" auch aus rabbinischen Quellen bekannt. G. Bertram, "ΊΚΑΝΟΣ in den griechischen Übersetzungen des ATs als Wiedergabe von *schaddaj*", *ZAW* 70 (1958) 22, hält als Erklärung der Übersetzung den Einfluss einer bestimmten Gottesvorstellung für wahrscheinlicher als die Etymologie aus שֶׁ und די.

(13) Vgl. H.B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek* (London [2]1902) 307.

für גלה אזן (4,1) ([14]), εὑρίσκειν χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς für מצא חן בעינים (2,2.10.13) ([15]), Schwurformeln wie τάδε ποιήσαι μοι κύριος καὶ τάδε προσθείη für כה יעשה יהוה לי וכה יסיף (1,17) und ζῇ κύριος für חי יהוה (3,13) sowie die Wiedergabe einer Kombination von איש und רעהו in der Bedeutung von "jemand / jeder ... einen anderen" durch ἀνήρ und πλησίον (3,14; 4,7) ([16]). Allerdings wird in 1,8.9 אשה in der Bedeutung "jede" nicht-hebraisierend mit ἑκάστη übersetzt. Der Übersetzer hat offensichtlich reichlich vom Stilmittel des Hebraismus Gebrauch gemacht, jedoch nicht mechanisch und unreflektiert, wie das letzte Beispiel zeigt.

Die Angleichung der griechischen Übersetzung an den hebräischen Stil wurde bewusst vorgenommen; das ergibt sich schon aus der Tatsache, dass sie nicht in allen Büchern der Septuaginta mit gleicher Intensität vorkommt ([17]). Dass die Übersetzer das Griechische gut beherrschten, kann man voraussetzen ([18]). Höchstwahrscheinlich waren sie gebildet und verfügten über eine rhetorische Grundausbildung. Ein aus griechischer Perspektive niedriges Sprachniveau kann demnach bewusst gewählt sein, und auch die Verwendung von Hebraismen kann als "Stilmittel der Schlichtheit" dienen, das eine religiös motivierte Nähe zum Original kommunizieren soll ([19]). Das wird den Sinn gehabt haben, den Lesern die Kultur der Handlung, also die Kultur Israels zur Richterzeit (1,1), nahezubringen. Die Verwendung von Hebraismen geschah nicht mechanisch, sondern mit Bedacht. Wo die Verständlichkeit Gefahr war (אשה in 1,8.9), wurde darauf verzichtet und auf den griechischen Stil zurückgegriffen.

Wie grundsätzlich in der Septuaginta ([20]) wurde die Wortstellung

([14]) Vgl. THACKERAY, *Grammar*, 43.

([15]) Vgl. IBID., 43.

([16]) Vgl. IBID., 45.

([17]) IBID., 13, liefert eine Übersicht.

([18]) A. VAN DER KOOIJ, "Schwerpunkte der Septuaginta-Lexikographie", *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel 2 (Hrsg. S. KREUZER – J.P. LESCH) (BWANT 161; Stuttgart 2004) 124.

([19]) K. USENER, "Die Septuaginta im Horizont des Hellenismus. Ihre Entwicklung, ihr Charakter und ihre sprachlich-kulturelle Position", *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel 2 (Hrsg. S. KREUZER – J.P. LESCH) (BWANT 161; Stuttgart 2004) 87-88, spricht von der "Verweigerung der stilistischen Feile als verdecktes Mittel der Rhetorik".

([20]) J. LUST, "Translation Greek and the Lexicography of the Septuagint", *JSOT* 59 (1993) 110.

im griechischen Ruthbuch oft dem hebräischen Original angepasst. Dabei ist besonders die Voranstellung des Verbs auffällig (z.B. 1,3: καὶ ἀπέθανεν Ἀβιμέλεχ ... καὶ κατελείφθη αὐτή), die nicht dem Standard griechischer Syntax entspricht ([21]). Auch der Artikel bzw. sein Fehlen wird in den meisten Fällen beibehalten ([22]). Auch bei determinierten Constructus-Verbindungen, bei denen das *nomen regens* im Hebräischen keinen Artikel hat, findet in ca. 60 % der Fälle auch im griechischen Text der Artikel keine Verwendung ([23]).

Es handelt sich demnach um eine stark formorientierte Übersetzung, die die hebräischen Wörter stereotyp wiedergibt, die gezielt, aber mit Bedacht Hebraismen benutzt und idiomatische Wendungen formerhaltend übersetzt, und die sich in Wortstellung und Verwendung des Artikels stark an das hebräische Original anlehnt.

2. *Textlinguistik*

A. *waw consecutivum* und *waw copulativum*

Bei einer stereotypen Übersetzungstechnik im Rahmen einer "wörtlichen" Übersetzung ist anzunehmen, dass das hebräische ו durchgängig mit καί wiedergegeben wird. Dies ist im griechischen Ruthbuch meist der Fall. Dabei wird das Imperfekt *consecutivum* als Vergangenheitstempus übersetzt (z.B. καί ἐγένετο in 1,1), das Perfekt *consecutivum* als Futur (z.B. καὶ ἔσται in 3,13). Auch das *waw copulativum* wird meist durch καί wiedergegeben. Beispielhaft nennen wir Umstandssätze wie in 1,2 (καί ὄνομα τῷ ἀνδρὶ Ἀβιμέλωχ), Sätze, die eine mehr oder weniger starke Kausalität ausdrücken wie in 1,21b (καὶ κύριος ἐταπείνωσέν με) sowie durch adversatives waw verbundene Sätze wie in 1,21a (ἐγὼ πλήρης ἐπορεύθην καὶ κενὴν ἀπέστρεψέν με ὁ κύριος). Diese Art der Wiedergabe hatte für den Übersetzer den unbestrittenen Vorteil, dass er sich nicht für eine bestimmte Interpretation des hebräischen Textes entscheiden musste. Beispielsweise war es bei dieser Übersetzungstechnik nicht nötig, sich Gedanken über das Maß an Kausalität und die dort zu verwendende Konjunktion (z.B. ὅτι oder γάρ statt καί) zu machen.

Die Übersetzung von ו mit δέ stellt eine Abweichung von der

([21]) E. BORNEMANN – E. RISCH, *Griechische Grammatik* (Frankfurt a.M. ²1978) §144.4.

([22]) Siehe die Statistik bei K.J. TURNER, "A Study of Articulation in the Greek Ruth", *BIOSCS* 34 (2001) 102,104,106.

([23]) IBID., 104.

Standardwiedergabe mit καί dar. Unter lexikalischem Gesichtspunkt ist bedeutsam, dass die Partikel δέ nicht nur adversative Bedeutung hat, sondern auch kopulativ verwendet werden kann(24). Die Abweichungen von der Standardübersetzung im griechischen Buch Ruth sind jedoch vielmehr textlinguistisch motiviert und zeigen bei aller Vielfalt der Begründungen das sprachliche Gespür des Übersetzers. Am Ende des Abschnitts wird sich zeigen, dass die These von der "wörtlichen" Übersetzung des Ruthbuches ins Griechische zumindest teilweise revidiert werden muss. Wir nennen fünf Verwendungsweisen für δέ statt καί.

a) Markierung von Unvereinbarem

Eine erste Art der Abweichung von der Standardübersetzung betrifft das adversativ gebrauchte *waw copulativum*. Dieses wird dreimal mit δέ statt mit καί übersetzt. Dabei handelt es sich in 3,13 und 4,4 jeweils um zwei Konditionalperioden mit sich gegenseitig ausschließender Protasis:

3,13	ἐὰν ἀγχιστεύσῃ σε ἀγαθὸν ἀγχιστευέτω	אם־יגאלך טוב יגאל
	ἐὰν δὲ μὴ βούλεται ἀγχιστεῦσαί σε ...	ואם־לא יחפץ לגאלך ...
4,4	εἰ ἀγχιστεύεις ἀγχίστευε	אם־תגאל גאל
	εἰ δὲ μὴ ἀγχιστεύεις ...	ואם־לא (25)יגאל ...

In der Protasis werden jeweils zwei Alternativen genannt, die sich gegenseitig ausschließen und die der Übersetzer durch δέ meinte markieren zu müssen.

Ähnlich, aber noch stärker inhaltlich und kommunikativ begründet ist die Wiedergabe des adversativen ו durch δέ in 1,14:

καὶ κατεφίλησεν 'Ορφὰ τὴν πενθερὰν αὐτῆς(26)	ותשק ערפה לחמותה
'Ροὺθ δὲ ἠκολούθησεν αὐτῇ	ורות דבקה בה

Diese beiden Sätze schienen dem Übersetzer derart unvereinbar, dass ein Abweichen von der Standardübersetzung nötig wurde. Denn gerade hier wird auch ein theologischer Gegensatz deutlich: Während Orpa zu ihrem Volk zurückkehrt, entschließt sich Ruth, nicht nur ihre

(24) H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, 1843-1951) I, 371.

(25) So der Codex Leningradensis; andere Handschriften lesen תגאל statt יגאל.

(26) Die griechische Übersetzung fügt hier ein: καὶ ἐπέστρεψεν εἰς τὸν λαὸν αὐτῆς. Diese Ergänzung gegenüber dem MT basiert nach BONS, "Die Septuaginta-Version", 215, nicht auf einer anderen Textgrundlage, sondern ist als kommunikativer Zusatz zu werten.

Volkszugehörigkeit, sondern auch ihren Glauben zu wechseln und sich dem Gott Israels anzuschließen. Dieser Entschluss, der in dem folgenden Dialog zwischen Noomi und Ruth thematisiert wird (1,15-18), durchzieht das ganze Buch (2,12; 3,10; 4,15). Die besondere Markierung dieses Gegensatzes auf der Textoberfläche ist also durchaus im Sinne des hebräischen Originals.

b) Markierung eines Subjektwechsels

Ein zweiter Fall der Abweichung von der Standardübersetzung des ו betrifft den Subjektwechsel bei Satzfolgen. Eine Wiedergabe des *waw consecutivum* mit δέ wird insbesondere dann bevorzugt, wenn der Wechsel im Hebräischen durch das Genus des Verbs erkannt werden kann, im Griechischen dagegen nicht (z.B. ויאמר und ותאמר vs. εἶπεν). Eine Ambiguität wird mit Hilfe eines Personalpronomens oder eines pronominal gebrauchten Artikels vermieden, manchmal auch durch die explizite Nennung des neuen Subjekts [27]. In anderen Fällen reichte dem Übersetzer die Verwendung der Partikel δέ als Markierung aus, ohne dass eine Disambiguierung nötig schien. Wir stellen die betreffenden Textstellen in der folgenden Übersicht zusammen:

1,16	εἶπεν δὲ Ῥούθ	ותאמר רות	Noomi→Ruth
3,5	εἶπεν δὲ Ῥούθ	ותאמר	Noomi→Ruth
1,18	ἰδοῦσα δὲ Νωεμίν	ותרא	Ruth→Noomi
2,2	εἶπεν δὲ αὐτῇ	ותאמר לה	Ruth→Noomi
3,16.18	ἡ δὲ εἶπεν	ותאמר	Ruth→Noomi
2,13; 3,9b	ἡ δὲ εἶπεν	ותאמר	Boas→Ruth
3,3	σὺ δὲ λούσῃ	ורחצת	Boas→Ruth
3,7	ἡ δὲ ἦλθεν	ותבא	Boas→Ruth
3,9a	εἶπεν δέ	ויאמר	"eine Frau"→Boas
4,4	ὁ δὲ εἶπεν	ויאמר	Boas→Löser

Interessant ist die Verwendung von δέ in 3,9a, wo Boas als neues Subjekt angezeigt wird. Denn das im Erzählfluss zuletzt genannte Subjekt ist die aus der Sicht potenzieller Beobachter unbestimmte γυνή in 3,8. Um beim Leser den Eindruck zu vermeiden, "die Frau" würde die Frage τίς εἶ σύ in 3,9 stellen, wird der Subjektwechsel rechtzeitig durch Einfügung von δέ angedeutet. In 3,3 erscheint δέ in der Rede

(27) Hierbei handelt es sich nicht um "interpretierende Zusätze", sondern um eine spezielle Übersetzungstechnik, bei der implizite Information explizit gemacht wird, siehe dazu: J. DE WAARD, "Translation Techniques Used by the Greek Translators of Ruth", *Bib* 54 (1973) 515.

Noomis an Ruth. Zuletzt (3,2) war Boas in der Rede genannt worden, und die Tatsache, dass die folgende Anweisung jetzt an Ruth gerichtet ist, wird durch die Kombination aus dem Personalpronomen σύ und der Partikel δέ markiert.

All diese Beispiele zeigen, dass der Übersetzer dabei nicht starr, sondern vielmehr intuitiv vorgegangen ist. Offensichtlich hat er nicht Wort für Wort übersetzt, sondern hat sich bei aller Neigung zur Formtreue von seinem Sprachgefühl und seinem kommunikativen Anliegen leiten lassen.

c) Markierung einer Schlüsselszene

In 3,8 wird ויהי בחצי הלילה mit ἐγένετο δὲ ἐν τῷ μεσονυκτίῳ übersetzt. Hier besteht auf den ersten Blick kein Grund, das *Imperfekt consecutivum* nicht mit καὶ ἐγένετο wiederzugeben. Ein Subjektwechsel liegt nicht vor, ebensowenig eine Ambiguität. Im Erzählfluss schließt der Satz direkt an den vorhergehenden an. Der einzige nachvollziehbare Grund für die Verwendung der Partikel δέ ist die Tatsache, dass es sich hier um die Einleitung zu einer Schlüsselszene für das ganze Buch handelt ([28]). Durch das nun folgende Gespräch zwischen Boas und Ruth erfolgt eine Weichenstellung, die für den Rest der Erzählung maßgeblich ist. Hinzu kommt die Spannung, die mit der Darstellung dieser mitternächtlichen Szene verbunden ist (vgl. das καί ἰδού im selben Vers). Offensichtlich wollte der Übersetzer bei aller Vorliebe für eine Wiedergabe des *waw consecutivum* mit καί diese Stelle mit der Partikel δέ besonders hervorheben.

d) Abschluss einer Episode

In 1,22b wird das *waw copulativum* nicht durch καί, sondern durch δέ wiedergegeben. Der Grund dafür ist in der Textstruktur zu suchen, wie die folgende Analyse zeigt:

1,18	...	...
1,19a	ἐπορεύθησαν δὲ ἀμφότεραι	ותלכנה שתיהם
	ἕως τοῦ παραγενέσθαι αὐτὰς εἰς Βαιθλέεμ	עד־באנה בית לחם
		(Abschnittswechsel)
1,19b		ויהי כבאנה בית לחם
	καὶ ἤχησεν πᾶσα ἡ πόλις	ותהם כל־העיר ...
1,20-22a	...	...

([28]) Nach A. AEJMELAEUS, *Parataxis in the Septuagint*. A Study of the Renderings of the Hebrew Coordinate Clauses in the Greek Pentateuch (Helsinki 1982) 40-41, wird ἐγένετο δέ als Wiedergabe von ויהי im Pentateuch als Übergangsmarker benutzt.

1,22b	αὐταὶ δὲ παρεγενήθησαν εἰς Βαιθλέεμ ἐν ἀρχῇ θερισμοῦ κριθῶν	והמה באו בית לחם בתחלת קציר שׂערים (Abschnittswechsel)

Der Abschnitt 1,19b-22 beschreibt die Ankunft von Noomi und Ruth in Bethlehem. Der vorhergehende Abschnitt war mit der zusammenfassenden Bemerkung in 19a beendet worden. Diese bildet eine kurze Notiz, die die erste Szene zu einem vorläufigen Abschluss bringt (29). Offensichtlich um diese als solche zu markieren, hat der Übersetzer dort das *waw consecutivum* mit δέ wiedergegeben. Im hebräischen Text wird die abschließende Bemerkung בוא בית לחם von 1,19a in 1,19b zur Einleitung des neuen Abschnitts aufgegriffen, gleichzeitig wird sie in 1,22b verwendet, wodurch eine *inclusio* um 1,19b-22 gebildet wird (30). Zwar wird die *inclusio* im griechischen Text nicht nachgebildet, da die entsprechenden Worte in 1,19b fehlen, offensichtlich durch Haplographie. Doch entspricht die Funktion von 1,22b auch im griechischen Text genau der von 1,19a: es handelt sich um eine kurze Bemerkung, die den vorangehenden Abschnitt abschließt und knapp zusammenfasst. Offensichtlich ist dies der Grund, warum der Übersetzer von seiner Standardwiedergabe des *waw copulativum* durch καί abgewichen ist, wie er schon in 1,19a von seiner Standardübersetzung des *waw consecutivum* Abstand genommen hatte. Der zusammenfassende Abschluss einer Erzähleinheit verlangte nach einer speziellen Markierung auf der Textoberfläche, was durch die Partikel δέ statt des sonst üblichen καί implementiert wurde.

e) Thematische Wiederaufnahme

In 3,1 wird ותאמר לה נעמי mit e εἶπεν δέ αὐτῇ Νωεμίν übersetzt. Diese Abweichung von der Standardwiedergabe des *waw consecutivum* durch καί wird darin begründet sein, dass 3,1 den Erzählfaden von 2,22 wiederaufnimmt. In 2,22 wird Noomis zufriedene Bemerkung darüber, dass Ruth auf dem Feld des Boas arbeitet, wiedergegeben. In 3,1 beginnt die Anweisung Noomis an Ruth, sich zu Boas auf die Tenne zu begeben. Der dazwischen liegende Vers 2,23 ist eine "zeitraffende Zusammenfassung", die eine Zeitspanne bis zum Ende der Ernte überblickt (31). Offensichtlich wird die Partikel δέ in 3,1 zur Abgrenzung vom vorhergehenden Vers 2,23 benutzt. Dadurch soll

(29) E. ZENGER, *Das Buch Ruth* (ZBKAT 8; Zürich 1986) 42. F.W. BUSH, *Ruth, Esther* (WBC 9; Dallas, TX 1996) 72 spricht von einer "narrative conclusion".

(30) BUSH, *Ruth*, 89.

(31) I. FISCHER, *Rut* (HTKAT; Freiburg u.a. 2001) 193.

der Leser davon abgehalten werden, das im Folgenden Berichtete zeitlich an das in 2,23 genannte Ende der Ernte anzuschließen.

B. Referenz und Koreferenz

Die griechische Übersetzung macht an einigen Stellen den Referenten explizit, während er im hebräischen Text implizit bleibt. In Abschnitt A wurde bereits gezeigt, dass bei einem Subjektwechsel, besonders bei den Redeeinleitungen, das neue Subjekt durch einen als Personalpronomen verwendeten Artikel in Verbindung mit der Partikel δέ referenziert werden kann. Doch macht der griechische Text an manchen Stellen auch das Objekt explizit (z.B. πρὸς αὐτόν in 4,1). Außer den in Abschnitt A genannten Stellen lassen sich auch folgende Phänomene beobachten, wobei jeweils Zusätze des Übersetzers durch Fettdruck markiert sind ([32]):

1,14	... Ῥοὺθ δὲ ἠκολούθησεν αὐτῆς	... ורות דבקה בה
1,15	καὶ εἶπεν Νωεμὶν πρὸς Ῥούθ ...	ותאמר
1,16	εἶπεν δὲ Ῥούθ ...	ותאמר רות ...
1,18	ἰδοῦσα δὲ Νωεμίν ...	ותרא ...

Der Abschnitt 1,14-18 ist von häufigem Wechsel der Personen geprägt. Nach der Rede Noomis (1,11-13) sind in 1,14 Orpa und Ruth die Handelnden. In 1,15 folgt eine weitere Rede Noomis, in deren Einleitung der Übersetzer Νωεμὶν πρὸς Ῥούθ eingefügt hat. Der Inhalt der Rede macht zwar klar, dass es hier Noomi ist, die Ruth zur Rückkehr auffordert, doch werden beide Personen explizit genannt, um ein Missverständnis beim Lesefortschritt gar nicht erst aufkommen zu lassen. Die folgende Rede (1,16-17) wird schon im hebräischen Text explizit Ruth zugeschrieben, doch wird in der Übersetzung der Wechsel des Subjekts durch die Partikel δέ (statt καί) markiert. In 1,18 wird außer der Partikel δέ auch das neue Subjekt (Noomi) in der Übersetzung explizit gemacht.

2,14	καὶ εἶπεν αὐτῇς Βόος ...	ויאמר לה בעז ...
	καὶ ἐκάθισεν Ῥούθ ...	ותשב ...
	καὶ ἐβούνισεν αὐτῇ Βόος ἄλφιτον	ויצבט־לה קלי

Der Abschnitt 2,11-14 zeichnet sich dadurch aus, dass die handelnden Personen verschiedenen Geschlechts sind, dass sich also ihre Identität im Hebräischen allein anhand der Verbform erschließen lässt. Im griechischen Text von 2,14 werden, um Verwirrung zu

([32]) Vgl. auch die kurze Darstellung bei BONS, “Die Septuaginta-Version”, 208-210.

vermeiden, Ruth und Boas durch Namensnennung explizit als Handelnde bestimmt.

2,18	καὶ εἶδεν ἡ πενθερὰ αὐτῆς	ותרא חמותה
	ἃ συνέλεξεν	את אשר־לקטה
	καὶ ἐξενέγκασα Ῥοὺθ ἔδωκεν αὐτῇ ...	ותוצא ותתן־לה...
2,19	καὶ εἶπεν αὐτῇ ἡ πενθερὰ αὐτῆς ...	ותאמר חמותה ...
	καὶ ἀπήγγειλεν Ῥοὺθ τῇ πενθερᾷ αὐτῆς	ותגד לחמותה
2,22	καὶ εἶπεν Νωεμὶν	ותאמר נעמי
	πρὸς Ῥοὺθ τὴν νύμφην αὐτῆς ...	אל־רות כלתה ...
2,23	καὶ προσεκολλήθη Ῥοὺθ τοῖς κορασίοις Βόος	ותדבק בנערות בעז

In 2,18 ist zunächst Ruth das Subjekt, der Wechsel zu Noomi wird anschließend schon im hebräischen Text durch die Angabe “ihre Schwiegermutter” vorgenommen. Der folgende Relativsatz, der Ruth als Subjekt hat (ἃ συνέλεξεν), ist an den übergeordneten Hauptsatz gebunden, so dass der Wechsel des Subjekts von Noomi zu Ruth in der nächsten Proposition explizit gemacht werden muss. Auch in 2,19 und in 2,22-23 wird der Subjektwechsel von Noomi zu Ruth jeweils durch die Nennung des Namens explizit gemacht.

3,1	εἶπεν δὲ αὐτῇ Νωεμίν ...	ותאמר לה נעמי ...
3,5	εἶπεν δὲ Ῥοὺθ πρὸς αὐτήν ...	ותאמר אליה ...

Der Abschnitt 3,1-4 enthält eine Rede Noomis an Ruth. Im Anschluss wird Ruth als neue Sprecherin in der Übersetzung exlizit gemacht (δὲ Ῥούθ in 3,5).

3,9	ἡ δὲ εἶπεν ...	ותאמר ...
3,10	καὶ εἶπεν Βόος ...	ויאמר ...
3,14	ἡ δὲ ἀνέστη ...	ותקם ...
	καὶ εἶπεν Βόος ...	ויאמר ...
3,15	καὶ εἶπεν αὐτῇ ...	ויאמר ...

In 3,10 und 3,14b wird der Subjektwechsel zu Boas durch die Angabe des Namens explizit gemacht. Die Einfügung ἡ δέ in 3,14a hat den Zweck, eine Mehrdeutigkeit zu vermeiden, die im hebräischen Text nicht vorliegt (ותקם). Denn der Kontext lässt nicht klar erkennen, wer die Person ist, die hier aufsteht. Das zusätzliche Personalpronomen αὐτῇ in 3,15 hat eine kommunikative Funktion. Das explizite Objekt soll verdeutlichen, dass Boas jetzt zu Ruth spricht, während die in 3,14 aufgezeichnete Bemerkung, dass niemand vom Besuch “einer Frau” erfahren soll, eher einen unausgesprochenen Gedanken des Boas widerspiegelt ([33]).

([33]) W. RUDOLPH, *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder* (KAT 17/1-3; Gütersloh 1962) 55-56.

3,15	καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν πόλιν	ויבא העיר
3,16	καὶ Ῥοὺθ εἰσῆλθεν	ותבוא
3,17	καὶ εἶπεν αὐτῇ ...	ותאמר ...

In 3,15-16 findet ein Wechsel des Referenten von Boas zu Ruth statt, in der Übersetzung durch Ῥούθ markiert. Anschließend ist in 3,16 zunächst Ruth die Sprecherin. Das gilt auch für 3,17, doch ist hier der angespochene Referent (Noomi) durch das Pronomen αὐτῇ explizit gemacht.

4,1	καὶ ἰδοὺ ὁ ἀγχιστευτὴς παρεπορεύετο	והנה הגאל עבר
	ὃν εἶπεν Βόος	אשר דבר־בעז
	καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν Βόος ...	ויאמר
	καὶ ἐξέκλινεν	ויסר
	καὶ ἐκάθισεν	וישב
4,2	καὶ ἔλαβεν Βόος δέκα ἄνδρας ...	ויקח עשרה אנשים ...
	καὶ εἶπεν ...	ויאמר ...
	καὶ ἐκάθισαν	וישבו
4,3	καὶ εἶπεν Βόος τῷ ἀγχιστεῖ ...	ויאמר לגאל ...

Der Abschnitt 4,1-4 enthält häufige Wechsel zwischen Boas und dem "namenlosen" Verwandten. Nachdem ὁ ἀγχιστευτής als Subjekt eingeführt ist, wird der neue Referent Boas, der im Relativsatz schon erwähnt ist, durch die Einfügung des Namens explizit gemacht, um das Ende des Relativsatzes zu markieren (vgl. oben zu 2,18). Zusätzlich wird der Verwandte durch πρὸς αὐτόν referenziert. Nachdem dessen Tätigkeit durch die beiden Verbformen ἐξέκλινεν und ἐκάθισεν mit impliziter Referenz genannt ist ([34]), wird in 4,2 wieder Boas als Referent explizit gemacht, ebenso in 4,3, nachdem ἐκάθισαν aufgrund der Personalendung eindeutig auf die Ältesten von Bethlehem verweist.

Die bisher behandelten Textauszüge zeigen, dass Referenz an einigen Stellen in der Übersetzung explizit gemacht wurde. Auf der anderen Seite lassen sich Textstellen angeben, an denen der Referent in der Übersetzung implizit bleibt:

1,14	καὶ ἐπῆραν τὴν φωνὴν αὐτῶν	ותשנה קולן
	καὶ ἔκλαυσαν ἔτι	ותבכינה עוד
	καὶ κατεφίλησεν Ὀρφὰ	ותשק ערפה
	τὴν πενθερὰν αὐτῆς	לחמותה
	καὶ ἐπέστρεψεν εἰς τὸν λαὸν αὐτῆ	
	Ῥοὺθ δὲ ἠκολούθησεν αὐτῆς	ורות דבקה בה

([34]) Zu impliziter Referenz siehe die folgenden Ausführungen in diesem Abschnitt.

So kann man sich fragen, wer in 1,14 die nur durch αὐτῇ bestimmte Person ist, der Ruth folgt. Das zuletzt genannte Subjekt ist Orpa, und der Bezug auf diese bietet sich besonders durch den Zusatz καὶ ἐπέστρεψεν εἰς τὸν λαὸν αὐτῆς an, der keine Entsprechung in der Vorlage hat. Doch scheint der Übersetzer beim Leser vorauszusetzen, dass er αὐτῇ als koreferent zu τὴν πενθερὰν αὐτῆς identifiziert. Dass Ruth nicht Orpa, sondern Noomi folgt, wird bei der Zielgruppe der Übersetzung schon vor der Lektüre bekannt gewesen sein.

2,14	καὶ εἶπεν αὐτῇ Βόος …	ויאמר לה בעז …
	καὶ ἐκάθισεν Ῥούθ …	ותשב …
	καὶ ἐβούνισεν αὐτῇ Βόος ἄλφιτιν	ויצבט־לה קלי
	καὶ ἔφαγεν …	ותאכל …
2,18	καὶ ἦρεν	ותשׂא
	καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν πόλιν	ותבוא העיר
	καὶ εἶδεν ἡ πενθερὰ αὐτῆς	ותרא חמותה
	ἃ συνέλεξεν	את אשׁר־לקטה

In 2,14 könnte sich das Verb ἔφαγεν sowohl auf Boas als auch auf Ruth beziehen. Der Übersetzer verzichtet darauf, Ruth als Referenten explizit zu machen, beispielsweise durch Einfügung von ἡ δέ. Hier ist es der direkte Kontext, der klar macht, dass Ruth die Essende ist, nachdem Boas ihr ἄλφιτον gereicht hat. Ähnlich verhält es sich mit dem Relativsatz in 2,18, bei dem als bekannt vorausgesetzt werden kann, dass Ruth diejenige ist, die gesammelt hat und nicht Noomi.

3,15	καὶ εἶπεν αὐτῇ	ויאמר
	Φέρε τὸ περίζωμα τὸ ἐπάνω σου	הבי המטפחת אשׁר־עליך
		ואחזי־בה
	καὶ ἐκράτησεν αὐτό,	ותאחז בה
	καὶ ἐμέτρησεν ἓξ κριθῶν	וימד שׁשׁ־שׂערים

Auch in 3,15 kann der Leser aus dem Kontext erschließen, dass Ruth diejenige ist, die den Umhang aufhält, und Boas derjenige, der Getreide hineinfüllt. Eine Markierung des Referentenwechsels erschien dem Übersetzer unnötig. Zusätzlich begegnet uns hier das Kriterium der Redeaufnahme: Der Inhalt der Rede (φέρε τὸ περίζωμα) wird direkt im Anschluss von der angesprochenen Person aufgenommen und in die Tat umgesetzt (ἐκράτησεν αὐτό), die Koreferenz ist damit offensichtlich.

3,10	καὶ εἶπεν Βόος …	ויאמר …
3,13	… κοιμήθητι ἕως πρωί	… שׁכבי עד־הבקר
3,14	καὶ ἐκοιμήθη	ותשׁכב
4,1	καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν Βόος	ויאמר
	Ἔκκλινας κάθισον ὧδε, κρύφιε	סורה שׁבה־פה פלני אלמני

καὶ ἐξέκλινεν	ויסר
καὶ ἐκάθισεν	וישב

Eine Redeaufnahme liegt auch in 3,10-14 vor. Boas fordert Ruth auf, bis zum Morgen zu schlafen, und die erste Äußerung nach Abschluss der Rede berichtet, dass Ruth genau das tut. Die Koreferenz ist also klar erkennbar. Ganz ähnlich verhält es sich in 4,1 mit der Aufforderung von Boas an den Verwandten, anzuhalten und sich hinzusetzen, was dieser sofort tut.

2,15	καὶ ἐνετείλατο Βόος	ויצו בעז
	τοῖς παιδαρίοις αὐτοῦ λέγων ...	את־נעריו לאמר ...
2,16	... καὶ οὐκ ἐπιτιμήσετε αὐτῇ	... ולא תגערו־בה
2,17	καὶ συνέλεξεν ἐν τῷ ἀγρῷ	ותלקט בשדה
3,16	ἡ δὲ εἶπεν Τίς εἶ, θύγατερ;	ותאמר מי־את בתי
	καὶ εἶπεν αὐτῇ ...	ותגד־לה ...

In 2,15-17 liegt eine indirekte Redeaufnahme vor. Boas spricht über Ruth und regelt das Verhalten seiner Arbeiter ihr gegenüber, und direkt nach der Rede ist Ruth die Handelnde (2,17). Auch in 3,16 ist die Aufnahme eher indirekt. Noomi stellt Ruth eine Frage, und es ist intuitiv klar, dass jetzt die Antwort folgt, und zwar von Ruth. Der Dialog ist an dieser Stelle noch nicht so kompliziert und von häufigen Sprecherwechseln durchzogen, dass ein neuer Referent explizit markiert werden müsste.

Zusammenfassend lässt sich zu Referenz und Koreferenz festhalten, dass der Übersetzer in recht vielen Fällen den Text ergänzt hat, um den Referenten explizit zu machen. Wie in der obigen Diskussion deutlich wurde, ist es nicht einfach, exakte Beschreibungsmuster für diese Vorgehensweise zu ermitteln. Vielmehr wird es sich bei der Übersetzung um einen intuitiven Vorgang gehandelt haben, bei dem der Übersetzer sich bei aller Vorliebe für Formtreue von seinem Sprachgefühl leiten ließ. Wenn der Text ergänzt wurde, dann offensichtlich mit der Intention, dem Leser und dessen Sprachempfinden entgegenzukommen. Diese Ergänzungen fanden jedoch nicht mechanisch statt, stattdessen hat der Übersetzer bei seinen Lesern auch ein gewisses Mitdenken und eine Kenntnis des jeweiligen Kontextes vorausgesetzt.

3. *Pragmatik*

A. Ambiguität

Anhand von drei Beispielen soll gezeigt werden, wie der Übersetzer Ambiguität mit kommunikativer Intention auflöst. Die

Beispiele entsprechen den linguistischen Kernbereichen Wortsemantik, Syntax und Diskursanalyse. Nach der Diskussion dieser Beispiele wird ein viertes Beispiel angegeben, bei dem eine Mehrdeutigkeit vom Übersetzer nicht aufgelöst wird.

Auf lexikalisch-semantischer Ebene betrachten wir die verschiedenen Übersetzungen von אלהים (bzw. אלהיה) in 1,15 und 1,16. In der Septuaginta sind in 1,15 die Götter, zu denen Orpa zurückgekehrt ist, im Plural (πρὸς τοὺς θεοὺς αὐτῆς), in 1,16 dagegen ist der Gott Noomis, dem Ruth sich zuwenden will, im Singular (ὁ θεός σου θεός μου) wiedergegeben. Im Hebräischen ist der Plural אלהים jedoch mehrdeutig. Der Ausdruck kann sich auf eine Menge von Gottheiten beziehen (Ex 18,11), er kann als Artbegriff eine einzelne Gottheit bezeichnen (Dtn 32,39), aber auch konkret den Gott Israels (Gen 17,18) (35). Dadurch bleibt in 1,15 unklar, ob der gesamte Götterpantheon der polytheistischen Moabiter gemeint ist oder der moabitische Nationalgott Kemosch (36). Durch die Wiedergabe im Plural hat der Übersetzer sich für mehrere Götter entschieden, wobei er wohl auch durch den Polytheismus der griechischen Kultur beeinflusst war, in der seine Leser als Juden lebten (37). In 1,16 verweist der Plural אלהים auf den Gott Israels. Denn dass Ruth nichts vom Monotheismus ihrer Schwiegermutter gewusst hätte, scheint angesichts des mehrjährigen Zusammenlebens der beiden Frauen unwahrscheinlich. In der Septuaginta wird die lexikalische Mehrdeutigkeit ganz in diesem Sinne durch die Verwendung des Singulars ὁ θεός disambiguiert.

Auf syntaktischer Ebene ist die Verwendung des Partizips ἐξενέγκασα in 2,18 auffällig:

καὶ εἶδεν ἡ πενθερὰ αὐτῆς	ותרא חמותה
ἃ συνέλεξεν	את אשר־לקטה
καὶ ἐξενέγκασα	ותוצא
Ῥοὺθ ἔδωκεν αὐτῇ	ותתן־לה

Wenn der Übersetzer, wie bisher beobachtet werden konnte, eine Vorliebe für Formtreue hatte, dann wäre eine Übersetzung von ותוצא und ותתן־לה durch zwei finite Verben (καὶ ἐξένεγκεν καὶ ἔδωκεν αὐτῇ) konsequent gewesen. Dadurch wäre jedoch eine syntaktische

(35) W. Gesenius (Hrsg. R. Meyer – H. Donner), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlin [18]1987-2007) I, 61.

(36) Bush, *Ruth*, 82.

(37) So auch E.F. Campbell, *Ruth*. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary (AB 7; New York [9]1985) 73.

Ambiguität entstanden, da die Verbalphrasen im Anschluss an ἃ συνέλεξεν als Teil des Relativsatzes hätten aufgefasst werden können. Wo der Relativsatz endet, wäre demnach nicht eindeutig gewesen. Durch die Verwendung eines *participium coniunctum* in Verbindung mit der Konjunktion καί wird dagegen eine Subordination unter das folgende finite Verb markiert. Der Wechsel des Subjekts wird durch den Zusatz Ῥούθ explizit gemacht. Damit ist die Möglichkeit ausgeschlossen, die Verbalphrasen als Teile des Relativsatzes anzusehen, und eine syntaktische Ambiguität ist erfolgreich vermieden worden.

Auf der Ebene der Textlinguistik kann beobachtet werden, dass in 2,20 ein Relativsatz als Kausalsatz übersetzt wird. Denn dort wird die Relativpartikel אשר mit der Konjunktion ὅτι wiedergegeben:

καὶ εἶπεν Νωεμιν τῇ νύμφῃ αὐτῆς	ותאמר נעמי לכלתה
Εὐλογητός ἐστιν τῷ κυρίῳ	ברוך הוא ליהוה
ὅτι οὐκ ἐγκατέλιπεν τὸ ἔλεος αὐτοῦ	אשר לא־עזב חסדו

Der Übersetzer hat sich demnach eindeutig darauf festgelegt, dass der Segenswunsch durch die gute Tat des Boas begründet wird. Dagegen ist im hebräischen Text nicht klar, ob sich der Relativsatz auf Gott oder auf Boas bezieht.

Für einen Bezug auf Gottes Handeln wird geltend gemacht, dass eine vergleichbare Konstruktion (ברוך יהוה ... אשר לא־עזב חסדו ואמתו) auch in Gen 24,27 vorkommt (38). Dagegen wird jedoch die starke Ähnlichkeit von 2,20 mit 2 Sam 2,5 (ברכים אתם ליהוה אשר עשיתם החסד הזה) angeführt, wo sich אשר bei fast gleichem Wortlaut und gleicher Wortfolge auf die Menschen bezieht, die gesegnet werden (39). Offensichtlich ist die Frage nicht eindeutig entscheidbar. Fest steht, dass sich אשר auch auf nicht direkt im Satz Vorangehendes beziehen kann (40). Ein Bezug auf יהוה im Text ist grammatisch also nicht zwingend notwendig. Der Übersetzer hat die mehrdeutige Konstruktion als eindeutig auf Boas bezogen wiedergegeben und die Beziehung zwischen den Teilsätzen kausal interpretiert. Diese Interpretation ist nicht ungewöhnlich, denn

(38) So z.B. ZENGER, *Ruth*, 60-61. FISCHER, *Rut*, 189 sieht sogar einen intertextuellen Bezug.

(39) Siehe z.B. Y. ZAKOVITCH, *Das Buch Rut*. Ein jüdischer Kommentar (SBS 177; Stuttgart 1999) 128. Für BUSH, *Ruth*, 135 liegt in 2,20 wie in 2 Sam 2,5 eine "invocation of Yahweh" vor.

(40) P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 14; Roma 1991) II, §158t mit Jes 29,22.

אשר wird auch an anderen Stellen mit schwach kausaler Nuance verwendet(41).

Der Übersetzer des Buches Ruth hat also Mittel zur Disambiguierung angewandt. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen der Vermeidung einer Mehrdeutigkeit, die bei der Übersetzung hätte entstehen können, aber im Original nicht existiert (Beispiel 2), und der Auflösung einer schon im hebräischen Text vorhandenen Ambiguität (Beispiel 1, evtl. auch Beispiel 3). Die Vermeidung einer möglichen Mehrdeutigkeit ist auf den Wunsch zurückzuführen, bei aller Treue zur sprachlichen Form des Originals einen verständlichen und lesbaren Text zu produzieren. Die Auflösung einer schon im Original vorhandenen Ambiguität dagegen setzt die Interpretation des Textes durch den Übersetzer voraus. Ob solche Ambiguitäten schon vom Autor des Originals intendiert waren, lässt sich aus der zeitlichen und kulturellen Distanz heraus nur schwer feststellen, doch kann man grundsätzlich davon ausgehen, dass der Autor einen verständlichen Text produzieren wollte(42). Mehrdeutigkeiten in Texten bleiben speziellen kommunikativen Wirkungen vorbehalten(43). So ist es durchaus möglich, dass durch den Plural אלהיה in 1,15 die Hinwendung Ruths zu Noomis Gott in 1,16 sprachlich vorbereitet wird(44). Die Mehrdeutigkeit kann also gewollt sein. Doch lässt sich diese Anspielung im Griechischen nicht durch die Verwendung des Plurals an beiden Stellen wiedergeben, weil dann Israel mehrere Götter gehabt hätte, und der Sinn wäre entstellt gewesen. Auf der anderen Seite musste eine einheitliche Übersetzung mit dem Singular θεός in 1,15 und 1,16, die einen monotheistischen Kult auf beiden Seiten impliziert hätte, der Situation des Übersetzers und seiner Leser widersprechen, die ja gerade als Juden einen konsequenten Monotheismus in einer polytheistischen Kultur praktizierten. Dem Übersetzer war es wichtig, den Unterschied zwischen moabitischem und israelitischem Kult auf die Situation von Griechen und Juden im Hellenismus zu übertragen. Das wird auch durch das Targum belegt, in dem Ruth ausdrücklich als

(41) JOÜON – MURAOKA, *Grammar*, II, §170e mit Gen 34,13. Hier übersetzt die LXX ebenfalls mit ὅτι.

(42) Dafür spricht das Textualitätskriterium der Intentionalität. Diese wird in Texten durch Kohäsion und Kohärenz verwirklicht, siehe dazu R.-A. DE BEAUGRANDE – W.U. DRESSLER, *Einführung in die Textlinguistik* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 28; Tübingen 1981) 118.

(43) DE BEAUGRANDE – DRESSLER, *Einführung in die Textlinguistik,* 39.

(44) ZAKOVITCH, *Rut*, 96-97.

Proselytin bezeichnet wird ([45]). Dieser Kontextualisierung musste die Anspielung, die im hebräischen Text durch die mehrdeutige Pluralform gegeben ist, zum Opfer fallen.

Im Fall der Relativpartikel אשר in 2,20 ist es unwahrscheinlich, dass es sich um eine vom Autor gestaltete Mehrdeutigkeit handelt. Denn ohne eindeutigen Agens der Handlung wäre der Text für die Leser unverständlich. Unter der Prämisse, dass der Autor einen verständlichen Text produzieren wollte, kann höchstens von einer Anspielung ausgegangen werden, die die Güte des Boas mit der Güte Jahwes in Verbindung bringt. Das würde der Intention des Ruth-Buches entsprechen, göttliche Hilfe nicht durch übernatürliches Eingreifen, sondern durch menschliche Vermittlung darzustellen ([46]). Eine Mehrdeutigkeit für die ersten Leser ist jedoch auszuschließen. Dass die Stelle für heutige Leser nicht eindeutig ist, zeigen die verschiedenen Auslegungsvarianten. Ob der Text für den Übersetzer ambig war, ist schwer festzustellen. Möglich ist es, da auch er in einer zeitlichen und kulturellen Distanz zum Original lebte ([47]). Er hat jedoch die Beziehung zwischen den beiden Sätzen als kausal interpretiert und den Text für seine Leser eindeutig wiedergegeben.

Es kommt aber auch vor, dass eine Mehrdeutigkeit vom Übersetzer nicht aufgelöst wird. In 1,10 hat die Konjunktion כי keine Entsprechung im griechischen Text:

καὶ εἶπαν αὐτῇ	ותאמרנה־לה
Μετὰ σοῦ ἐπιστρέφομεν εἰς τὸν λαόν σου	כי־אתך נשוב לעמך

כי ist an dieser Stelle mehrdeutig. Oft wird es adversativ verstanden, wobei angenommen wird, dass hinter dem לה ein לא ausgefallen sein könnte ([48]). Andererseits kann כי auch zur Einleitung direkter Rede verwendet werden ([49]). In diesem Fall hätte sich für die Übersetzung ein ὅτι *recitativum* angeboten. Das Phänomen in 1,10

([45]) *The Targum of Ruth*. Translated, with Introduction, Apparatus, and Notes (Hrsg. D.R.G. BEATTIE) (The Aramaic Bible 19; Edinburgh 1994) 20.

([46]) W.S. PRINSLOO, "The Theology of the Book of Ruth", *VT* 30 (1980) 340-341.

([47]) Das gilt auch dann, wenn man von einer Spätdatierung des Buches Ruth ausgeht, also z.B. mit FISCHER, *Rut*, 89 die Entstehung in der späteren Perserzeit ansetzt. Die Septuagintafassung wird zwischen dem 2.-1. Jh. v. Chr. (ZENGER, *Ruth*, 103) und der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. (BONS, "Die Septuaginta-Version", 223) angesetzt.

([48]) RUDOLPH, *Ruth*, 40.

([49]) JOÜON – MURAOKA, *Grammar*, II, §157c (2).

lässt sich mit Gen 37,35 vergleichen, doch ist dort die adversative Nuance implizit durch das Verb מאן gegeben (50), so dass die möglicherweise ebenfalls adversative Bedeutung des כי in der Übersetzung nicht explizit gemacht werden musste:

καὶ οὐκ ἤθελεν παρακαλεῖσθαι λέγων	וימאן להתנחם ויאמר
ὅτι καταβήσομαι πρὸς τὸν υἱόν μου	כי־ארד אל־בני

Die LXX übersetzt in Gen 37,35 mit ὅτι (*recitativum*), doch an einigen anderen nicht eindeutigen Stellen im Pentateuch hat כי wie in 1,10 keine Entsprechung in der Septuaginta (51). Mit einer Wiedergabe von כי durch ὅτι in 1,10 hätte sich der Übersetzer, da eine direkte Rede folgt, auf ein ὅτι *recitativum* festgelegt, denn eine kausale Interpretation ergibt hier keinen Sinn. Stattdessen wurde die nicht ganz eindeutige Ausdrucksweise des Originals beibehalten, wobei jedoch der Gegensatz zwischen den beiden möglichen Handlungsweisen durch den Kontext festgelegt ist und in der Übersetzung durch verschiedenartige Übersetzung von שוב mit Formen von ἀποστρέφω und ἐπιστρέφω verdeutlicht wird.

Fazit: Das Phänomen der Ambiguität erfährt in der Übersetzung keine einheitliche Behandlung. Wo das Original eindeutig ist, werden Mehrdeutigkeiten in der Übersetzung vermieden. Ambiguitäten im Verständnis des Originals werden aufgelöst, wenn andernfalls die Verständlichkeit der Übersetzung gefährdet wäre. Auf die Wiedergabe von Anspielungen des Originals, die in wort- und formgetreuer Übersetzung ins Griechische ihre kommunikative Funktion verloren hätten, wird zugunsten von Eindeutigkeit und Verständlichkeit verzichtet.

B. Stilfiguren

In der Übersetzung werden Stilfiguren aufgelöst, wenn eine wörtliche Übersetzung die Kommunikation behindern würde. So wird die Metonymie שער עמי (3,11) bzw. שער מקומו (4,10) mit φυλὴ λαοῦ μου bzw. φυλὴ λαοῦ αὐτοῦ übersetzt. Gemeint ist im Original die Gesamtheit der Bewohner Bethlehems, deren Repräsentanten sich im Stadttor versammeln (52). Die Übersetzung mit φυλή gibt das Gemeinte

(50) A. AEJMELAEUS, "OTI recitativum in Septuagintal Greek", *On the Trail of Septuagint Translators*. Collected Essays (Hrsg. A. AEJMELAEUS) (Kampen 1993) 41.

(51) AEJMELAEUS, "OTI recitativum", 39,41.

(52) ZAKOVITCH, *Rut*, 143.

also korrekt wieder([53]). Dagegen wird שׁער in 4,1 und 4,11 mit πύλη übersetzt, da hier das Tor konkret als Ort der Zusammenkunft gemeint ist. Der Übersetzer hat folglich den Sinn der Stilfigur korrekt in die Zielsprache übertragen, da eine vergleichbare metonymische Konstruktion im Griechischen nicht gebräuchlich ist.

Ebenfalls aufgelöst wird die Hyperbel in 2,13: ואנכי לא־אהיה כאחת שׁפחתיך. Hier handelt es sich um einen "Ausdruck der Demut" ([54]), durch den Ruth ihre geringe soziale Stellung Boas gegenüber zum Ausdruck bringt. Im griechischen Text hat die Negationspartikel לא die positive Entsprechung ἰδού, die Übersetzung lautet: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἔσομαι ὡς μία τῶν παιδισκῶν σου. Eine wörtlich-exakte Wiedergabe der hyperbolischen Ausdrucksweise wäre wohl weniger verständlich gewesen, im Gegenteil, durch das Futur ἔσομαι wäre der Sinn bei einer Negation ins Gegenteil verkehrt worden: "Ich werde niemals auf dem niedrigen sozialen Niveau deiner Mägde stehen." Der Übersetzer hätte die Möglichkeit gehabt, die Hyperbel auch im Griechischen auszudrücken, indem er eine Präsensform von εἰμί gewählt hätte (z.B. οὐκ εἰμί ὡς αἱ παιδίσκαι σου). Die formgetreue Wiedergabe des Verbs hatte jedoch Priorität vor der Nachahmung der Stilfigur. Bei einer Entscheidung für eine futurische Verbform musste die Negation entfallen ([55]).

Paronomasien, die sich im Hebräischen durch die Verwendung des *infinitivus absolutus* ergeben, wurden in der Übersetzung nachgebildet. In 2,11 wird הֻגֵּד הֻגַּד mit ἀπαγγελίᾳ ἀπηγγέλη übersetzt und שֹׁל־תָּשֹׁלּוּ ([56]) in 2,16 mit βαστάζοντες βαστάξετε bzw. παραβάλλοντες παραβαλεῖτε ([57]). Diese Art der Wiedergabe ergibt sich aus einer formgetreuen Übersetzungstechnik und ist nicht nur in der Septuaginta, sondern auch im klassischen Griechisch etabliert ([58]).

([53]) Dass es sich bei φυλή nicht um einen Schreibfehler für πύλη, sondern um eine bewusst vorgenommene Wortwahl handelt, bemerkt auch RUDOLPH, *Ruth*, 55.

([54]) RUDOLPH, *Ruth*, 47.

([55]) E. BONS, "Le vocabulaire de la servitude dans la Septante du Livre de Ruth", *JSJ* 33 (2002) 160-161 sieht in der nicht negativ formulierten Übersetzung von 2,13 einen proleptischen Hinweis auf Ruths Ehe mit Boas, da παιδίσκη im Hellenismus auch für heiratsfähige Frauen verwendet wurde, doch diese Lösung scheint spekulativ, nicht zuletzt deshalb, weil das Substantiv in 2,13 im Plural verwendet wird.

([56]) Hier wird die Form des *infinitivus constructus* als *infinitivus absolutus* benutzt, vgl. JOÜON – MURAOKA, *Grammar*, II, §123q.

([57]) Hier liegt entweder eine Dittographie vor oder eine bewusste Ergänzung.

([58]) E. TOV, "Renderings of Combinations of the Infinitive Absolute and Finite Verbs in the LXX — Their Nature and Distribution", *Studien zur*

Doch zusätzlich werden weitere Paronomasien des Originals in der Übersetzung abgebildet. So wird in 1,6 לתת להם לחם mit δοῦναι αὐτοῖς ἄρτους wiedergegeben. Die lautliche Ähnlichkeit von להם und לחם wird mit Hilfe von αὐτοῖς und ἄρτους abgebildet. Besonders hilfreich ist dabei die Wahl des Plurals ἄρτους statt des Singulars ἄρτον, weil dadurch nicht nur der vokalische Anlaut und der t-Laut in der Mitte der beiden Wörter gleich sind, sondern auch der s-Laut am Ende. Nun kommt לחם in der hebräischen Bibel zwar nie im Plural vor ([59]), und die Übersetzung als Plural ist in der LXX nicht ungewöhnlich (z.B. Gen 14,18 oder Ru 2,14 im partitiven Sinn). Andererseits ist aber die Wiedergabe als Singular auch dort üblich, wo לחם in der allgemeinen Bedeutung "Nahrung" vorkommt (z.B. Gen 3,19; 28,20). In Ru 1,6 scheint also der Plural bewusst gewählt zu sein, um die Paronomasie, die zwar durch den Singular schon vorhanden gewesen wäre, zusätzlich zu verstärken.

Auch die Paronomasie ויקר מקרה in 2,3 wird durch eine bewusst gestaltete Paronomasie (καὶ περιέπεσεν περιπτώματι) wiedergegeben. Um den zufälligen Aspekt der Handlung auszudrücken, hätte das Verb allein ausgereicht, und alternativ dazu hätte auch τυγχάνω zur Verfügung gestanden. Offensichtlich hat auch hier der Übersetzer den Stil des Originals bewusst nachgeahmt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Stilfiguren einerseits beibehalten oder sogar bewusst nachgebildet werden, um die Wirkung des Originals auf den Leser einzufangen. Andererseits setzt der Wunsch nach Verständlichkeit einer konsequenten Nachahmung aller Stilfiguren Grenzen. Ist die korrekte Abbildung des Inhalts in Gefahr, so scheut sich der Übersetzer nicht davor, Stilfiguren aufzulösen und sinngetreu zu übersetzen.

C. Euphemistische Sprache

In der Übersetzung fällt auf, dass Textelemente mit sexueller Konnotation gelegentlich unübersetzt bleiben. So wird in der Rede Noomis in 1,12, wo die hypothetische Möglichkeit angesprochen wird, weitere Söhne zu gebären, auf die Wiedergabe von הלילה verzichtet. Im Original wird betont, dass eine Verbindung von Orpa und Ruth mit Noomis potenziellen Söhnen unmöglich scheint, selbst wenn Noomi

---

Septuaginta. Robert Hanhart zu Ehren aus Anlass seines 65. Geburtstags (Hrsg. D. Fraenkel) (MSU 20; Göttingen 1990) 65.

([59]) Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, I, 605.

"noch diese Nacht einem Mann angehörte" (הייתי הלילה לאיש). Offensichtlich war diese Anspielung für den Übersetzer und seine Leser unschicklich [60]. Das Targum weist dieselbe Tendenz auf, denn hier wird als (irreale) Voraussetzung der nochmaligen Mutterschaft eingefügt, dass Noomi eine junge Frau ist und nochmals heiratet [61].

In 3,7 wird ויאכל בעז וישת mit καὶ ἔφαγεν Βόος wiedergegeben. Die Tätigkeit des Trinkens wird also in der Übersetzung unterdrückt. Da paränetische Warnungen vor übermäßigem Alkoholgenuss in der hellenistischen Literatur häufig sind, kann man davon ausgehen, dass auch hier kein schlechtes Licht auf Boas fallen sollte [62]. Das Targum begründet die im Anschluss genannte fröhliche Stimmung von Boas nicht durch das Essen und Trinken, sondern durch die Bemerkung, dass Gott seine Gebete erhört und die Hungersnot beendet habe [63]. Hinzu kommt, dass im Hellenismus die Warnung vor starkem Alkoholgenuss durch den potenziellen Verlust der Selbstbeherrschung auf sexuellem Gebiet motiviert war [64].

Überhaupt ist in Kapitel 3 eine Häufung von Wörtern mit sexueller Konnotation (בוא, ידע, שכב, מרגלות, גלה und כנף) zu beobachten. Die Erzählung ist jedoch eindeutig darin, dass Boas und Ruth in der Szene auf der Tenne keinen Geschlechtsverkehr haben [65]. Bei der Verwendung der genannten Wörter handelt es sich also um eine bewusst eingesetzte literarische Technik, durch die der Erzähler die Atmosphäre der Szene, das, was hätte passieren können, aber nicht passiert ist, gestaltet hat [66]. Diese knisternde Atmosphäre wird in der LXX deutlich entschärft, und zwar dadurch, dass in 3,7 ותשכב nicht übersetzt wird (wohl aber die entsprechende Anweisung Noomis an Ruth in 3,4) [67]. Diese Tendenz, das Nichtgeschehen des Sexualakts zu betonen, finden wir auch im Targum, wo mit Hinweis auf biblische Vorbilder gesagt wird, dass Boas seine "Begierde" zügelte [68].

(60) Bons, "Die Septuaginta-Version", 213-214.

(61) *The Targum of Ruth* (Hrsg. Beattie), 20.

(62) Bons, "Die Septuaginta-Version", 214. Aus derselben Tendenz heraus lässt sich das Vertauschen von Essen und Trinken in 3,3 deuten, durch das die Tätigkeit des Essen in der Übersetzung an die betontere Stelle am Satzende rückt.

(63) *The Targum of Ruth* (Hrsg. Beattie), 26.

(64) Bons, "Die Septuaginta-Version", 214.

(65) M.J. Bernstein, "Two Multivalent Readings in the Ruth Narrative", *JSOT* 50 (1991) 18.

(66) Ibid., 19-20.

(67) Bons, "Die Septuaginta-Version", 214-215.

(68) *The Targum of Ruth* (Hrsg. Beattie), 26-27.

Der Übersetzer vermeidet demnach sexuelle Konnotationen und gestaltet die Handlung so eindeutig wie möglich, um bei seinen Lesern keinen Anstoß zu erregen. Er berücksichtigt also die kulturellen Gegebenheiten der Rezipienten.

D. Erklärende Zusätze und Änderungen

In 1,6 wird zweimal der Plural des Verbs benutzt (ἀπέστρεψαν und ἤκουσαν), obwohl die hebräische Vorlage den Singular hat. Subjekt sind hier Noomi und ihre Schwiegertöchter. Der hebräische Text beginnt mit ותקם היא וכלתיה und bleibt anschließend bei den Verbformen im Singular. Die Übersetzung macht durch die expliziten Pluralformen deutlich, dass es nicht Noomi allein ist, die sich auf den Rückweg von Moab nach Juda macht. Eine ähnlich unauffällige Verdeutlichung des Textes ist in 1,18 zu finden, wo der Satz ותחדל לדבר אליה mit ἐκόπασεν τοῦ λαλῆσαι πρὸς αὐτὴν ἔτι wiedergegeben wird. Dadurch wird die Aussage verdeutlicht, dass Noomi schon eine ganze Weile versucht hatte, Ruth vom Weitergehen abzuhalten (1,8-15).

Eine weitere kleinere Ergänzung befindet sich möglicherweise in 2,16. Die Entsprechung zu וגם שׁל־תשׁלו לה ist hier καὶ βαστάζοντες βαστάξατε αὐτῇ καί γε παραβάλλοντες παραβαλεῖτε αὐτῇ. Ob das zweite Verb bewusst eingefügt wurde oder ob die Übersetzungsvorlage zwei Verben enthielt, lässt sich nicht leicht entscheiden. Wenn das schwierige שׁלל mit zwei Verben übersetzt wurde [69], dann wurde dadurch eine Steigerung der Aussage erreicht [70].

Bedeutendere Zusätze sind in 1,14 und vor allem im vierten Kapitel zu finden. In 1,14 wird hinter καὶ κατεφίλησεν Ὀρφὰ τὴν πενθερὰν αὐτῆς der Satz καὶ ἐπέστρεψεν εἰς τὸν λαὸν αὐτῆς angefügt, der ohne Entsprechung im hebräischen Text ist. Inhaltlich ist dieser Zusatz jedoch ganz im Sinne des Originals. Denn in 1,12-13 fordert Noomi ihre Schwiegertöchter ausdrücklich zur Rückkehr auf. Außerdem wird in 1,15 ebenfalls ausdrücklich gesagt, dass Orpa zu ihrem Volk (πρὸς λαὸν αὐτῆς) zurückgekehrt ist. Durch den Zusatz in 1,14 wird demnach die in Noomis Rede in 1,15 beschriebene Handlung Orpas antipiziert. Was im Original nur implizit gesagt wird und aus dem Kontext erschlossen werden muss, wird in der Übersetzung für die Leser explizit gemacht.

In 4,7 wird die Sitte des Erbfolgerechts beschrieben, was im

[69] ZAKOVITCH, *Rut*, 123.
[70] BONS, "Die Septuaginta-Version", 215.

Original mit den Worten וזאת לפנים בישראל eingeleitet wird. Im Griechischen wird bei καὶ τοῦτο τὸ δικαίωμα ἔμπροσθεν ἐν τῷ Ἰσραήλ ein zusätzliches Subjekt eingefügt, da ein kataphorisches Demonstrativpronomen allein wohl doch etwas zu ungriechisch klingt. Inhaltlich wird durch den Zusatz explizit gemacht, dass es sich bei dem Beschriebenen um eine Handlung nach damals geltendem Recht handelt. Direkt anschließend (ebenfalls in 4,7) wird bei der Beschreibung dieser Handlung der Empfänger der Sandale explizit genannt. Während der hebräische Text knapp konstatiert ונתן לרעהו, spezifiziert die Übersetzung die Person durch ein Attribut: καὶ ἐδίδου τῷ πλησίον αὐτοῦ τῷ ἀγχιστεύοντι τὴν ἀγχιστείαν αὐτοῦ. Dadurch werden die Leser in die Lage versetzt, einen alten Brauch aus einer ihnen nicht mehr vollständig bekannten Kultur nachzuvollziehen.

Ganz in diesem Sinne wird dann in 4,8 die im Original nur knappe Aufforderung des Verwandten an Boas um ein Objekt ergänzt: Aus קנה־לך wird κτῆσαι σεαυτῷ τὴν ἀγχιστείαν μου. Auch die anschließend (4,8) beschriebene Handlung, die im hebräischen Text nur knapp mit וישלף נעלו angedeutet wird, erfährt in der Septuaginta durch καὶ ὑπελύσατο τὸ ὑπόδημα αὐτοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ eine Konkretisierung.

Bei all diesen Ergänzungen handelt es sich keineswegs um "dichterische Freiheit" des Übersetzers. Vielmehr handelt es sich um eine spezielle Übersetzungstechnik, bei der implizite Informationen der Vorlage explizit gemacht wurden. Es wäre also verfehlt, von "interpretierenden Zusätzen" zu sprechen([71]). Die genannten Ergänzungen betreffen zum großen Teil den kurzen Abschnitt 4,7-8. Gerade hier wird deutlich, dass der Übersetzer eine Brücke zwischen der Kultur der ersten Rezipienten, die das Original offenbar ohne Zusätze verstehen konnten, und der Kultur seiner Leser schlagen wollte.

II. Bewertung der Übersetzung des Ruthbuches im Rahmen einer funktionalen Translationstheorie

Wir stellen nun zunächst die Skopostheorie dar, um anschließend die dargestellten Beobachtungen im Rahmen dieser Theorie auszuwerten.

([71]) DE WAARD, "Translation Techniques", 515.

1. *Die Skopostheorie*

A. Informationsangebot und Skopos

Reiß und Vermeer definieren Translation (72) als ein Informationsangebot, genauer: als ein Informationsangebot in einer Zielsprache und deren Kultur über ein Informationsangebot in der Ausgangssprache und deren Kultur (73). Mit anderen Worten: Der Produzent des ursprünglichen Textes macht ein Informationsangebot in der Ausgangssprache, die in eine bestimmte Kultur eingebettet ist. Die Translation bildet das ursprüngliche Informationsangebot in die Zielsprache und und deren Kultur ab (74). Dieser Ansatz kann die oft zitierte Dichotomie zwischen zielsprachenverfremdendem und -angleichendem Übersetzen (75) auflösen. Eine verfremdende Übersetzung kann als Angebot betrachtet werden, das primär über die Form des Ausgangstextes informiert, eine angleichende Übersetzung dagegen informiert primär über Textsinn und -wirkung (76).

Der Kernbegriff des Skopos wird mit Hilfe der Handlungstheorie eingeführt. Dabei begreifen Reiß und Vermeer die Translation eines Textes als spezielle Handlung, die wie jede andere Handlung auch einem bestimmten Zweck ("Skopos") unterliegt (77). In der Handlungstheorie gilt, dass der Handlungsskopos der Handlungsart übergeordnet ist und sie demnach bestimmt. Auf die Translation übertragen bedeutet dies: es ist wichtiger, dass ein bestimmter Zweck erreicht wird, als dass die Translation in einer bestimmten als "richtig" vorausgesetzten Art und Weise (z.B. verfremdend oder angleichend) durchgeführt wird, pointiert ausgedrückt: "Die Dominante aller Translation ist deren Zweck" (78).

Der Skopos ist vom Rezipienten abhängig, kann folglich nur durch eine Einschätzung der Zielempfänger definiert werden, wofür eine Bekanntheit mit der Zielkultur notwendig ist (79). Eine Übersetzung

(72) "Translation" ist der Oberbegriff für Übersetzen und Dolmetschen, entsprechend steht "Translat" für das Ergebnis der Translation.

(73) REIß – VERMEER, *Grundlegung*, 76.

(74) REIß – VERMEER, *Grundlegung*, 89.

(75) Der Gegensatz wird umgangssprachlich oft als der zwischen einer "treuen" und einer "freien" Übersetzung bezeichnet, vgl. auch STOLZE, *Übersetzungstheorien*, 16-19.

(76) REIß – VERMEER, *Grundlegung*, 78.

(77) IBID., 95.

(78) IBID., 96,100-101.

(79) IBID., 101-103.

kann durchaus anderen Zwecken dienen als der Ausgangstext. Es existiert also im Rahmen dieser Theorie keine Regel, dass die kommunikative Funktion des Ausgangstextes im Translat erhalten bleiben muss ([80]). Als Beispiel kann die Wahlrede eines US-amerikanischen Präsidentschaftskandidaten dienen: Eine Übersetzung für die spanischsprachige Minderheit in den USA könnte den Appell enthalten, den Kandidaten zu wählen. Eine Übersetzung für eine deutsche Tageszeitung dagegen wird den Lesern ein anderes Informationsangebot unterbreiten ([81]).

B. Äquivalenz und Adäquatheit

Für die beiden in der Übersetzungstheorie oft gebrauchten Begriffe der Äquivalenz und der Adäquatheit wird in der Skopostheorie eine klare Unterscheidung gefordert. Äquivalenz wird als eine Relation zwischen Ausgangstext und Translat definiert und beschreibt eine Gleichartigkeit, die jedoch nicht notwendigerweise vorliegen muss. Demgegenüber bezeichnet Adäquatheit eine Relation zwischen Mittel und Zweck, fragt also nach der Angemessenheit in Bezug auf eine bestimmte Situation und nimmt den Skopus der Translation in den Blick ([82]).

Für verschiedene Übersetzungstypen werden bezüglich der Äquivalenz unterschiedliche Forderungen gestellt: Wortäquivalenz für eine Interlinearübersetzung, Wort- und Strukturäquivalenz für eine wortgetreue Übersetzung, Wort-, Struktur- und Stiläquivalenz für eine philologische Übersetzung. Bei einer kommunikativen Übersetzung schließlich sollte in erster Linie Textäquivalenz erreicht werden ([83]). Hier ist zu betonen, dass Textäquivalenz keine Äquivalenz auf Wort-, Struktur- oder Stilebene impliziert, ganz entsprechend ist durch Wort-, Struktur- und Stiläquivalenz noch keine Textäquivalenz gegeben ([84]). Der Begriff der Textäquivalenz umfasst in der Skopostheorie auch kulturelle Äquivalenz, d. h. dass Ausgangs- und Zieltext in der jeweiligen Kultur dieselbe kommunikative Funktion erfüllen ([85]). Zu beachten ist ferner, dass bei allen Übersetzungstypen die gewünschten Äquivalenzebenen selektiert und hierarchisiert werden müssen. Der

([80]) IBID., 103.
([81]) IBID., 64.
([82]) K. REIß, "Adequacy and Equivalence in Translation", *BT* 34 (1983) 301.
([83]) REIß, "Adequacy and Equivalence", 302.
([84]) REIß – VERMEER, *Grundlegung*, 131.
([85]) IBID., 139-140.

Übersetzer muss also jeweils entscheiden, welche Arten von Äquivalenz gewünscht sind und welche eine höhere Priorität hat ([86]).

Im Rahmen der Skopostheorie ist nun wesentlich, dass weder Text- noch irgendeine andere Art von Äquivalenz grundsätzlich gefordert wird ([87]). Stattdessen wird Adäquatheit gefordert. Diese liegt dann vor, wenn Selektion und Hierarchisierung der zu berücksichtigenden Äquivalenzebenen konsequent vom Skopos der Translation abhängig gemacht werden ([88]). Damit ist Textäquivalenz ein Sonderfall von Adäquatheit: Wenn der Skopos Konstanz in der kommunikativen Funktion zwischen Ausgangs- und Zieltext vorgibt, dann ist eine Translation genau dann adäquat, wenn sie Textäquivalenz realisiert ([89]).

C. Folgerungen für die Bewertung von Septuagintatexten

Welche Folgerungen ergeben sich bei der Verwendung der Skopostheorie für die Bewertung von Septuagintatexten? Zunächst ist festzuhalten, dass es hier nicht um die Frage geht, ob die Übersetzung des Buches Ruth "wortgetreu" oder "sinngetreu" ist und welche der beiden Möglichkeiten die bessere ist. Übersetzung wird vielmehr als ein *Informationsangebot* betrachtet, das bestimmte Aspekte des Ausgangstextes beinhaltet, andere dagegen nicht. Der *Skopos* der Translation ist uns zunächst unbekannt, wir wissen also nicht, mit welchem genauen Zweck das Buch Ruth übersetzt wurde. Diese Unwissenheit ist darin begründet, dass uns keine Quellen vorliegen, die einen konkreten Übersetzungsauftrag beschreiben. Wir können jedoch versuchen, den Skopos der Ruth-Übersetzung retrospektiv zu erschließen. Dazu müssen wir voraussetzen, dass Adäquatheit vorliegt, dass also der Übersetzer eine konkrete Vorstellung von dem Zweck seiner Arbeit hatte und diese erfolgreich umsetzen konnte. Die in Abschnitt I vorgestellten Beobachtungen dienen dazu, zunächst festzustellen, auf welchen Ebenen Äquivalenz vorliegt, und daraus dann den Skopos der Übersetzung zu erschließen.

2. *Bewertung der Übersetzung*

A. Äquivalenz

Wir untersuchen nun die Äquivalenzebenen. Wortäquivalenz liegt im griechischen Buch Ruth zweifellos vor. Das ergibt sich vor allem aus

([86]) Reiß, "Adequacy and Equivalence", 306-307.
([87]) Reiß – Vermeer, *Grundlegung*, 133.
([88]) Ibid., 139.
([89]) Reiß – Vermeer, *Grundlegung*, 140.

der weitestgehend stereotypen Übersetzungsmethode. Auch die lexikalischen Hebraismen tragen ihren Teil zur Wortäquivalenz bei. Strukturäquivalenz ist ebenfalls vorhanden, da auch die Syntax größtenteils vom hebräischen Original geprägt ist. Auch Stiläquivalenz ist gegeben. Denn die meist parataktische Verbindung der Sätze entspricht stark dem hebräischen Stil, auch hier sind wieder die Hebraismen als weiteres Stilmittel zu nennen, das für Lokalkolorit sorgt. Dieser archaisierende Stil der Übersetzung drückt Nähe zum Original sowie Identifikation mit dem ursprünglichen Autor und dessen Kultur bzw. mit der Kultur der handelnden Personen aus. Das aus griechischer Sicht niedrige Stilniveau erfüllt demnach einen rhetorischen Zweck ([90]), durch den der Leser in die Zeit von Ruth und Noomi zurückversetzt wird. Ein besonderes Lokalkolorit ist zu spüren, aber nur von solchen Lesern, die sich darauf einlassen und den griechischen Text bewusst als Übersetzungstext wahrnehmen. Durchbrochen wird dieser besondere Stil nur dann, wenn die Verständlichkeit in Gefahr ist. Dann werden schon einmal Stilfiguren aufgelöst, von der stereotypen Übersetzung wird abgewichen, Subjektwechsel werden besonders markiert, Strukturmarker werden verwendet, Ambiguität wird vermieden, Implizites wird explizit gemacht. Der soziokulturelle Kontext der Zielkultur wird durch euphemistische Sprache und durch Erklärung juristischer Details berücksichtigt.

Textäquivalenz wird dagegen nicht erreicht, da die genannten Eigenschaften auf pragmatischer Ebene einen anderen Effekt hervorrufen als das Original. Der Leser der Übersetzung konnte den Text nicht in vergleichbarer Weise verstehen wie der Leser des hebräischen Textes. Das Griechisch der Übersetzung ist nicht so flüssig wie das Hebräisch des Originals. Der archaisierende Stil zwingt zum stärkeren Nachdenken. Es handelt sich demnach nicht um eine kommunikative, sondern um eine philologische Übersetzung, bei der der Leser zum Original hingeführt wird ([91]).

Dennoch enthält die Übersetzung durchaus kommunikative Elemente. Die Beispiele in Abschnitt I machen deutlich, dass die Verständlichkeit höchste Priorität hatte. Wo der hebräische Stil nachgeahmt wurde, hat der Übersetzer seinen Lesern offensichtlich zugetraut, dieses nicht nur zu bewältigen, sondern auch wertzuschätzen. Doch in manchen Fällen ist er bewusst auf den soziokulturellen Kontext seiner Leser eingegangen und hat

([90]) USENER, “Die Septuaginta im Horizont des Hellenismus”, 87-88.
([91]) REIß, “Adequacy and Equivalence”, 302.

Ambiguitäten und Anstößiges vermieden, unverständliche Stilfiguren aufgelöst, Implizites verbalisiert, Fachwissen ergänzt. Es handelt sich dabei weder um "dichterische Freiheit", noch um "interpretierende Zusätze", sondern um die Integration von Elementen einer kommunikativen Übersetzungstechnik in eine ansonsten philologische Übersetzung. Der Übersetzer geht allerdings keinen diplomatischen Mittelweg zwischen zwei Arten der Übersetzung. Dafür ist der philologische Anteil zu dominant. Will man den Übersetzungstyp des griechischen Ruth-Buches charakterisieren, so könnte man die Bezeichnung "integrative Übersetzung" verwenden, was in diesem konkreten Fall eine größtenteils philologische Übersetzung meint, die an kritischen Stellen um kommunikative und damit lokale Textäquivalenz schaffende Elemente erweitert ist.

B. Skopos

Nach den bisherigen Überlegungen können nun abschließende Bemerkungen zum Skopos der Übersetzung folgen. Während dieser bei üblichen Anwendungen der Skopostheorie bekannt ist, so dass die Übersetzung unter dem Primat des Skopos beurteilt werden kann ([92]), sind wir hier lediglich in der Lage, eine adäquate Übersetzungsleistung vorauszusetzen und aufgrund unserer Beobachtungen den Skopos zu bestimmen.

Zweck der Übersetzung des Buches Ruth ins Griechische war mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Wiedergabe des Textes, die ausdrücklich hebräisches Lokalkolorit enthalten sollte. Der Leser sollte die Kultur des Autors bzw. der handelnden Personen gleichsam spüren. Eine Kontextualisierung des Textes auf die hellenistische Kultur wie beispielsweise bei der Übersetzung der Proverbien ([93]) war ausdrücklich nicht gewünscht. Es sollte vielmehr deutlich werden, dass es sich ursprünglich um einen hebräischen Text handelte, dessen Protagonisten nicht in der hellenistischen, sondern in der israelitischen Kultur verwurzelt waren. Gleichzeitig sollte eine Übersetzung produziert werden, die verstanden wurde. Es genügte dem Übersetzer nicht, den Leser an das Original heranzuführen. Stattdessen musste sicher gestellt werden, dass bei der Lektüre keine offenen Fragen blieben.

Bei der Zielgruppe wird es sich demnach um Juden handeln, denen der Stil der hebräischen Sprache nicht ganz unbekannt war.

([92]) Vgl. KUẞMAUL, *Kreatives Übersetzen*, 41.

([93]) S. JELLICOE, *The Septuagint and Modern Study* (Winona Lake, MN 1968-1989) 317-318.

Umfangreiche Kenntnisse des Hebräischen kann man nicht voraussetzen, denn dann wäre keine Übersetzung ins Griechische nötig gewesen. Grundkenntnisse werden jedoch vorhanden gewesen sein, so dass die in der Übersetzung imitierten Eigenschaften des Hebräischen erkannt werden konnten. Eine umfassende Kenntnis der im Buch Ruth beschriebenen Kultur war in der Zielgruppe bereits erloschen.

*
* *

Ein weit verbreiteter Mangel bei der Untersuchung einzelner Bücher der Septuaginta besteht im Fehlen einer übersetzungswissenschaftlichen Basis. Hinzu kommt die Tatsache, dass man sich meist nur für Syntax und Wortsemantik interessiert, manchmal auch für den unscharf umrissenen Bereich der Stilistik, sehr selten allerdings für Textlinguistik und Pragmatik. Diese beiden in der Theologie viel zu lange vernachlässigten Teilgebiete der Linguistik werfen zusätzliches Licht auf die Übersetzungstechnik. Bei der Untersuchung einer Übersetzung sollte das Kommunikationsgeschehen zwischen Autor bzw. Übersetzer und Leser konzentriert in den Blick genommen werden. Eine Anwendung der Skopostheorie auf weitere Teile der Septuaginta erscheint vielversprechend.

In der Septuagintaforschung konkurrieren zwei im Anschluss an M. Harl mit "amont" ("stromaufwärts") und "aval" ("stromabwärts") bezeichnete Ansätze miteinander. Der erste versucht die Übersetzungstechnik zu rekonstruieren und nachzuzeichnen, wie die Übersetzer ihre hebräische Vorlage verstanden, während der zweite den griechischen Text als unabhängiges Werk betrachtet und an der Rezeption dieses Textes durch die Leser interessiert ist (94). Bei der Übersetzung der Septuaginta in moderne Sprachen wird im Rahmen der "New English Translation of the Septuagint" (NETS) der Ansatz "amont" bevorzugt, während sich die Übersetzer der "Bible d'Alexandrie" zum Ansatz "aval" bekennen (95). Für die "Septuaginta Deutsch" ist eine Zwischenposition "en face" ("auf Augenhöhe") vorgeschlagen worden (96). Eine solche Position erscheint auch unter

(94) H. UTZSCHNEIDER, "Auf Augenhöhe mit dem Text. Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche", *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel 1 (Hrsg. H.-J. FABRY – U. OFFERHAUS) (BWANT 153; Stuttgart 2001) 14-15.

(95) UTZSCHNEIDER, "Auf Augenhöhe mit dem Text", 18,16.

(96) IBID., 20. Inwieweit diese Position das komplette Projekt bestimmt, konnte nicht ermittelt werden.

dem Blickwinkel der Skopostheorie sinnvoll. Denn dort werden sowohl der Autor als auch Übersetzer und Rezipient betrachtet. Die Konzentration auf den Zweck der Übersetzung ermöglicht darüber hinaus, die Intention des Übersetzers zu ermitteln. Eine Übersetzung der Septuaginta in moderne Sprachen sollte zunächst die Septuaginta als Übersetzung würdigen und nicht als autonomes Werk wie es bei der Perspektive "aval" geschieht. Auf der anderen Seite ist es verfehlt, nur den Übersetzer und sein Verständnis der Vorlage zu betrachten ("amont"), da schließlich auch eine Kommunikation zwischen Übersetzer und Rezipient geschieht. Die Skopostheorie vereinigt nicht die beiden konkurrierenden Ansätze, sondern betrachtet diejenigen Faktoren, die in beiden Ansätzen in den Blick genommen werden. Eine Ermittlung des Skopos könnte die Übersetzer der Septuaginta in eine moderne Sprache sensibel für den Charakter ihres Ausgangstextes machen. Wenn dieser Charakter bei der Übersetzung ins Deutsche, Englische oder Französische imitiert werden soll (97), dann bietet es sich z.B. im Falle des Buches Ruth an, einen altertümlichen Stil zu verwenden, der von den Lesern mit "Kirchensprache" assoziiert wird, gleichzeitig aber offen zu sein für kommunikative Elemente. Unter diesem Gesichtspunkt kann die Skopostheorie nicht nur einen Beitrag zur Bewertung der Septuaginta als Übersetzung leisten, sondern auch zu ihrer Übersetzung in moderne Sprachen.

Klinikstrasse 22 Carsten ZIEGERT
D-35392 Giessen, Germany

SUMMARY

The Greek version of Ruth is, generally speaking, a literal translation. Even the style of the Hebrew original has been replicated as the translation brings out various Semitic "archaisms". The quality of style, poor from a Greek point of view, aims at reproducing a special Hebrew local colour. This special style is avoided, however, if intelligibility is at stake. In that case, the translator reverts to a communicative translation technique. Hence, the Greek version of Ruth integrates elements of a communicative translation into an otherwise literal translation. Considering the findings of functional translation theory, this apparent caprice should be seen as a focused and innovative translation technique which might be described as "integrative".

(97) Ob dies der Fall ist, ist natürlich vom Skopos des Übersetzungsprojekts abhängig.

ANIMADVERSIONES

ὁ ἀπόστολος in Hebrews 3,1

The designation ὁ ἀπόστολος ("the apostle") with reference to Jesus at Heb 3,1 remains a source of perplexity. Not only is this the only place in the New Testament that calls Jesus an "apostle", but also its meaning does not seem to be cultic and hence does not seem to qualify it as a legitimate parallel for the word ἀρχιερεύς ("high priest").

> Ὅθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν ... (1)

Whence, holy brothers, sharers in a heavenly calling, look closely on the apostle and high priest of our confession, Jesus ...

Why Hebrews should use the term "apostle" in the context is puzzling (2). Further, it is connected with "high priest" with the one article τόν serving for both — τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα. This suggests that the two words form a coherent whole in the mind of the author of the epistle (3). But the basis for the coherency is not at all clear and is much discussed (4).

The present article attempts to present a plausible interpretation of the phrase so that the word ὁ ἀπόστολος is explained in a way which makes it a fitting, cultic parallel to ἀρχιερεύς. Some new suggestions will be made to help increase the plausibility.

1. *The Background of Hebrews 3,1*

As the present writer sees it, the framework in which 3,1 is found is as follows:

1,1-4: exordium to the entire epistle and to what immediately follows;
1,5-14: an exposition on Jesus as Son [of God];
2,1-4: *paraklêsis* (5) based on the preceding exposition;
2,5-18: an exposition on Jesus as Son of Man;
3,1-6: *paraklêsis* based on the preceding exposition (6).

(1) Greek text here and elsewhere after N–A[26]. Translations into English are by the present writer.

(2) Ample discussion in: W.L. LANE, *Hebrews 1–8* (WBC 47A; Dallas,TX 1991) 75-76; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*. A Commentary on the Greek Text (NIGCT; Grand Rapidsm, MI – Carlisle, PA 1993) 199-200.

(3) "The omission of the article before ἀρχιερέα, 'high priest,' suggests that the titles are parallel designations, which view the accomplishment of Jesus in terms of the divine authorization for his word and work" (LANE, *Hebrews 1–8*, 75).

(4) ELLINGWORTH (*Hebrews*, 200) thinks the two words form a hendiadys ("a high priest sent [by God]"). LANE (*Hebrews 1–8*, 75) takes the two words as referring to two different functions of Jesus outlined in 1, 1–2,18 ("the one through whom God proclaimed the definitive word of salvation and made propitiation for the sins of the people").

(5) For the meaning of παράκλησις cf. ELLINGWORTH, *Hebrews*, 343.

(6) Cf. J. SWETNAM, "ἐξ ἑνός in Hebrews 2,11", *Bib* 88 (2007) 518.

The repetition in 3,1-6 of a number of words from 2,5-18 indicates that the section 2,5-18 is probably the basis for the exhortation (7). Thus the phrase "the apostle and high priest" in 3,1 seems to refer to what immediately precedes, given that the word ἀρχιερεύς in 3,1 seems to refer to the same word in 2,17 (8).

Hebrews 2,5-18 is plausibly interpreted as follows: The whole section is a Jesus-centered commentary on Ps 8,5-7 which is cited at Heb 2,6-8a. The subsequent verses 2,8b-18 are divided into two subsections, 2,8b-12, and 2,13b-18. 2,12 is a citation from Ps 22,22 and refers to what precedes, whereas 2,13b refers to what follows. 2,13a, with its portrayal of Jesus as "trusting", refers both to what precedes and to what follows. That is to say, the whole section 2,5-18 is about Jesus' faith-trust in the face of death and what it achieved (2,15-17) (9).

2. *Evaluation of the Word ἀπόστολος in Hebrews 3,1*

Against this background of Heb 2,5-18 the use of the word ἀπόστολος in Heb 3,1 can plausibly be evaluated. Several factors must be explained in attempting to assess the relevance of the word ἀπόστολος with regard to Ἰησοῦς at 3,1:

1) the meaning of the word ἀπόστολος;

2) the reason for the parallelism between the word ἀπόστολος and the word ἀρχιερεύς;

3) the adjective πιστός in 3,2, which seems to refer to Jesus insofar as he was both ἀπόστολος and ἀρχιερεύς;

4) the parallelism between Jesus and Moses which begins in 3,2.

With these factors serving as criteria the following exegesis suggests itself. The parallelism between Jesus and Moses (factor #4) suggests that the author of Hebrews has in mind a situation from the Old Testament which involves Moses. Since this is the most specific among the four factors, it would seem to be the place to start: once a link between Moses and Jesus can be established on the basis of the Old Testament (the theological textbook being used by the author of Hebrews), further factors can be traced.

The word ἀπόστολος is barely found in the Old Testament, let alone with reference to Moses. But the word ἀποστέλλω is found a number of times with regard to the specific mission of Moses. In particular, the verb clusters with Moses in Ex 3, where Moses is pictured as being sent by God to the people God is liberating from Egypt (10). Moses is sent to announce the "name" (ὄνομα) of God to the people (Ex 3,14). This squares with what is said in Heb 2,12, where Jesus is portrayed as one who announces the "name" (ὄνομα) of

(7) H.-F. WEIß, *Der Brief an die Hebräer* (KKNT 13; Göttingen [15]1991) 240, n. 7. Weiß notes that many words in 3,1-6 are repetitions of words in 2,5-18. The repeated words are: πιστός (2,17 and 3,2.5); ἀδελφός (2,11.17 and 3,1); ἅγιος (ἁγιαζόμενος (2,11 and 3,1); καλέω and κλῆσις (2,11 and 3,1); μετέχω and μέτοχος (2,14 and 3,1); δόξα (2,7.9.10 and 3,3); τίμη (2,7.9 and 3,3).

(8) WEIß, *Der Brief an die Hebräer*, 244.

(9) Cf. SWETNAM, "ἐξ ἑνός in Hebrews 2,11", 518 (with references to previously published, more extensive treatments).

(10) Cf. Exod 3,10.12.13.14.15 (text after J.W. WEVERS [ed.], *Exodus* [Septuaginta, II.1; Göttingen 1991] 83-84).

God to his brothers. If ἀπόστολος in Heb 3,1 is viewed as suggesting that Jesus, like Moses, has been "sent" by God to announce his name to his brothers, the word makes plausible sense (11). The noun form ἀπόστολος is used instead of the verb form ἀποστέλλω in order to provide a morphological parallel with ἀρχιερεύς.

The analysis above gives a plausible interpretation of ἀπόστολος involving factors #1 and #4 (12). There remain factors #2 and #3. This relevance of the Exodus texts involving Moses to explain ἀπόστολος is heightened by the commonly-evoked text at Num 12,7 to explain the allusion to πιστός, the first word of 3,2 (13). For in Num 12,7 Moses is presented as God's θεράπων ("servant") who is πιστός ("faithful") ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου ("in the whole of my house"). The coincidences between Num 12,7 and Heb 3,5 are too numerous to be attributed to chance. In 3,5 Moses is the faithful servant in the entirety of God's house (... Μωυσῆς ... πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ ὡ θεράπων ...), just as Christ is faithful as son over God's house (3,6). In Numbers the text has as its purpose the reaffirmation of Moses' privileged position with regard to God (Num 12,4-10); in Hebrews this fidelity of Moses is used as the basis for the comparison with the fidelity of Jesus as son (14). Thus factor #3 is accounted for in a way which is plausible in relation to the interpretation given above involving factors #1 and #4. Jesus, like Moses, has been sent by God to announce his name, and in this mission he should enjoy the trust of his brothers (Heb 2,12) for he is faithful as son just as Moses was faithful as servant.

Thus factors #1, #3 and #4 are accounted for. But there remains the standard challenge of seeing how ἀπόστολος can be considered to sufficiently parallel to ἀρχιερεύς to warrant a pairing involving the use of a common article. In this regard the Old Testament context of Ps 22,22, the source of the citation in 2,12, is of interest.

> Ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.
> I shall announce your name to my brothers, In the midst of the assembly I shall hymn your praises.

(11) This linkage between Moses and ἀπόστολος in Hebrews is has already been suggested, of course. Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (KKNT 13; Göttingen [12]1966) 172. For the Exodus text involving both "sending" and "name" cf. Ex 3,15-16: ... ὁ θεὸς ... ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς· τοῦτό μού ἐστιν ὄνομα ... (text after WEVERS, *Exodus*, 85).

(12) It bears repetition that no "proof" is being attempted in this analysis. The most which can be hoped for in exegesis of literary texts, including the Bible, is an interpretation which is plausible. Catholic faith is not based on literary proof, it is based on gift, and involves precisely the certitude of faith, not the certitude of reason.

(13) οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωυσῆς· ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν (Num 12,7 after J.W. WEVERS [ed.], *Numeri* [Septuaginta, III.1; Göttingen 1982] 171-172). Cf. H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia; Philadelphia, PA 1989) 108-109. The use of ὁ θεράπων and οἶκος, when viewed in the context of their use with regard to Moses in 3,5, strengthens the interpretation being advanced in this note. The inference that the Christians are undergoing an exodus that is parallel to the exodus of the generation of Israelites under Moses squares with the allusions to both exoduses in Heb 2,1-4 where at 2,1 there is the evocation of the giving of the Law with reference to the first exodus and at 2,4 there is mention of the signs and wonders and various acts of power with reference to the second exodus.

(14) This fidelity of Jesus as son has been established in 2,13a-18 (cf. 2,17).

The verse refers to the public praise given God by the recipient of a signal divine favor as part of the Old Testament cultic practice of the *tôdâ*. Under the Sinai dispensation the *tôdâ* ceremony centered on a bloody sacrifice in the temple and involving a ritual consumption of bread accompanied by the public singing of hymns and the recitation of prayers. The purpose of the ritual was to thank God publicly for a signal intervention of devine providence in the life of the one performing the ceremony (15). In the opinion of the present writer Heb 13,1-21 is a detailed adaptation of the Sinai covenant *tôdâ* to Christian reality, and this opinion of Heb 13 is being used here as a warrant for viewing in Heb 2,12 an allusion to the Christi *tôdâ* (16).

In this evocation of the Christian *tôdâ*, i.e., the Eucharist, at Heb 2,12, Christ is pictured as the high priest who presides at the celebration in order to render public thanks/praise to God for God's saving act of resurrection on his behalf. He calls the participating Christians "brothers", using the words of the psalm citation, to indicate that the Christians by the very fact of professing to be followers of Christ, i.e., believers in the claims of Christ on the basis of the resurrection, share in Christ's faith-trust in the face of death. Their participation in the Eucharist shows their faith-trust in believing that God has raised Jesus from the dead and their thanksgiving for his so doing. Their participation also shows their faith-trust in the face of their own future resurrection which they will experience as followers of the risen Christ (17).

What follows from the above line of reasoning is that the pairing of the word ἀπόστολος in Heb 3,1 with the word ἀρχιερεύς is justifiable. For Jesus in Heb 2,12 would seem to be acting as high priest when he presides at the Christian *tôdâ*. The tense of the verb ἀπαγγελῶ is future, possibly because not one act but many are envisioned. In any event, the choice of wording seems determined by the text of Ps 22. It is the risen Jesus who is in question, for 2,9 presents Jesus unambiguously in his risen state (... βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον ... — " ... we gaze on Jesus crowned with glory and honor on account of his suffering death ...")(18).

But that seems to leave an insurmountable problem: how the risen Jesus, seated at the right hand of the father (cf. Heb 1,13), can be said to officiate at the Christian *tôdâ*. The answer is hinted at by the referents of ἀπόστολος and ἀρχιερεύς. Αρχιερεύ refers to the subsection 2,13a-18, i.e., Jesus, earthly high priest by reason of his earthly, mortal body (cf. 2,17); 2,8a-13a refers to Jesus,

(15) Cf. SWETNAM, "ἐξ ἑνός in Hebrews 2,11", 522 (with references to more extensive treatments). The classic treatment of the *tôdâ* is that of H. GESE, "Der Herkunft des Herrenmahls", *Zur biblischen Theologie Alkttestamentliche Vorträge* (Tübingen 1989) 107-127.

(16) Cf.: J. SWETNAM, "A Liturgical Approach to Hebrews 13", *Letter and Spirit* 2 (2006) 159-173; J. SWETNAM, "A Liturgical Approach to Hebrews 13", *The Incarnate Word* 1 (2006) 3-17. Cf. also the following web site: "James Swetnam's Close Readings" http://web.mac.com/jameshswetnam. Ps 22,22 in its original context is an allusion to a *tôdâ* ceremony, and this allusion is kept in Heb 2,12 with the refinement that the ceremony is adapted to Christian realities, as seems to be the case in also in Heb 13,1-21.

(17) All of this is rehearsed in SWETNAM, "ἐξ ἑνός in Hebrews 2,11", 523-524. The author of Hebrews is expressing Christian meaning with Old Testament words.

(18) Cf. A. VANHOYE, *Situation du Christ*. Hébreux 1–2 (LD 58; Paris 1969) 285-286. Understood, of course, is that the "gazing" is done with the eyes of faith. Vanhoye communicates this supposition of faith by translating βλέπομεν as "nous constatons".

heavenly high priest by reason of his heavenly, immortal body (cf. 2,12 in the context of 2,9). But the two priesthoods are interconnected. Jesus the heavenly high priest is Jesus the earthly high priest crowned with honor and glory because of the death he suffered as the culmination of his earthly priesthood. The earthly priest came to do God's will (Heb 10,5-7), and this will to do God's will is subsumed into the actions of the heavenly high priest.

But this still leaves the problem of how Jesus Christ, the heavenly high priest, seated at the right hand of God, can "announce God's name" to his brethren in the Christian *tôdâ* in this world. The solution in terms of Hebrews is found at Heb 13,15, where the Christians, assisting at the Christian *tôdâ* (cf. the expression θυσία αἰνέσεως in the verse) are said to be "confessing his name", i.e., the name of God (ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ) ([19]). The Christians celebrating the *tôdâ* are doing so in conjunction with their "leaders" (ἡγούμενοι — 13,7 and 13,17, the author emphasizes the word by using it as the framing device for the entire section dealing with the *tôdâ*). In other words, the heavenly high priest officiates at the Christian *tôdâ* through his representatives ([20]).

Thus factor #3 is accounted for: Heb 2,12 can plausibly be adduced as the verse in 2,5-18 to which the word ἀπόστολος in 3,1 refers, and Heb 2,12 portrays Jesus as heavenly high priest. Ἀπόστολος and ἀρχιερεύς both refer to Jesus in his cultic function and hence in the mind of the author of Hebrews can be joined by a common article. Further, this interpretation makes sense in the context of the entirety of Heb 3,1-6 ([21]).

3. *The Function of Jesus as ἀπόστολος: To Announce the Christian Name of God*

Jesus is viewed as ἀπόστολος in 3,1 because of his function as heavenly high priest in the Christian *tôdâ* in which he is sent to announce "your name" (τὸ ὄνομά σου). But it would seem imperative for an understanding of the word ἀπόστολος to try to understand what the phrase "your name" means in the context of 2,12. There are at least three possibilities with regard to identifying the "name" referred to in Heb 2,12.

1) Possibility #1: the meaning of "name" in Ps 22,23, the text cited in Heb 2,12.

2) Possibility #2: the meaning of "name" in Ex 3,14, the text which concerns the "sending" of Moses.

3) Possibility #3: the meaning of "name" which the author of Hebrews has in mind with relation to the function of Jesus in the Christian *tôdâ*.

Possibility #1: In the context of Ps 22 the word "name" refers to the

([19]) Cf. ELLINGWORTH, *Hebrews*, 721.

([20]) It is tempting at this point to observe that these delegates of the heavenly high priest, these ἡγούμενοι, should logically themselves be called ἀπόστολοι because of their participation in the "being sent" of the earthly Jesus now subsumed into the presiding role of the heavenly Jesus, high priest. But while this makes good sense in the tradition of the Christian *tôdâ*, i.e., the Catholic Mass (Cf. *The Catechism of the Catholic Church*, #1136), it is not the terminology used by the author of Hebrews. (Whether it is involved in the use of ἀπόστολος elsewhere in New Testament is well beyond the scope of the present paper to attempt to adjudicate.)

([21]) A detailed study of Heb 3,1-6 is beyond the scope of the present note.

present saving power of the Lord" (22). It is the understood supposition which is the basis for all prayer. Specifically, the name is יהוה, "Lord" (κύριος in the LXX) (23).

Possibility #2: In the context of Ex 3,14 the word "name" refers to the participial phrase ὁ ὤν of the Septuagint (24). This participle of εἰμί in the context would seem to have the force of an identification designed to emphasize God's fidelity. He is the one who "is", i.e., who does not vary. Beneath this functional designation there may well be implications involving ontology: God's function is unvarying because by nature he is unvarying. His word is absolutely reliable because his existence is absolute.

Both possibilities #1 and #2 are appropriate for the context of Heb 2,12. The "Lord" as the basis for prayer is certainly a fitting name for Jesus to announce to his brothers (#1). God as one who is faithful is certainly a fitting name for Jesus to announce to his brothers (#2).

But possibility #3 would seem to be preferable to the other two possibilities. The reason for this lies primarily in the immediate context of Heb 2,12, for in Heb 2,11 the "brothers" (ἀδελφοί) of 2,12 are constituted by the distinctively Christian faith-trust which characterized Jesus in the face of death as well as the faith-trust of Abraham (25). Thus, the "name" (ὄνομα) indicated in 2,12 is an Old Testament word for God but given a Christian meaning. In other words, the citation of Ps 22,22 at Heb 2,12 is yet another example of the use by the author of Hebrews of Old Testament words with New Testament meanings (26).

The precise force of the occurrence of the name of the Christian God in Heb 2,12 becomes clear from the use of the word ὄνομα ("name") in relation to the Christian *tôdâ* at Heb 13,15. There, in a verse which explicitly mentions the Christian *tôdâ* (θυσία αἰνέσεως — "sacrifice of praise") (27), the author speaks of "offering up" (ἀναφέρειν) the sacrifice of praise through the crucified Christ (δι᾽ αὐτοῦ) in confessing "his", i.e., God's, name (τῷ ὀνόματι αὐτοῦ). The explicit reference to Christ's bloody sacrifice (cf. 13,12) situates the invocation of God's name in a Christian context. The point of the mention

(22) "שׁם is die gegenwärtige Heilsmacht Jahwes ..." (H.-J. KRAUS, *Psalmen*, 1. Teilband. Psalmen 1–59 [HKAT XV/1; Neukirchen–Vluyn, 1979] 330). "Wenn Israel zu den Jahresfesten in Jerusalem versammelt ist (Ps 122,2ff.), dann erheben einzelne Beter ihre Stimme. Sie werden zu Zeugen der großen Taten Gottes in ihrem Leben; sie verkünden den Namen Jahwes (Ps 22,23f), reden also nicht biographisch genau von ihrem 'eigenen Leben' sondern von dem, was der Gott Israels vollbrachte" (H.-J. KRAUS, *Theologie der Psalmen* [HKAT, XV/3; Neukirchen–Vluyn, 1979] 171-172).

(23) "... stets ist in den Psalmen die Gegenwart und Gabe des שׁם die Vorausssetzung alles Betens und Singens, Vertrauens und Hoffens, Rufens und Fragens. Und dieser Name ist der Name יהוה (KRAUS, *Theologie der Psalmen*, 22). This explanation is to be supplemented by Kraus's explanation of the relation of יהוה to אלהים: "Die in אלהים angezeigte Fülle göttlicher Macht ist Israel in der Selbstmitteilung des Namens יהוה *zugewandt* (KRAUS, *Theologie der Psalmen*, 24). In terms of the Septuagint, κύριος and θεός are in question.

(24) Text after WEVERS, *Exodus*, 85.

(25) Cf. J. SWETNAM, "ἐξ ἑνός", 522-523.

(26) This use of Old Testament words to express New Testament meanings is characteristic of Hebrews. Cf. SWETNAM, "ἐξ ἑνός", 521-522, with regard to the word τελειόω of 2,10.

(27) The Latin form of θυσία αἰνέσεως (*sacrificium laudis*) is found in the Canon of the Latin Mass in the remembrance of the living.

of "confessing" (ὁμολογέω) God's name([28]) is to recognize his saving intervention([29]).

Thus Heb 13,15 supports the interpretation of Heb 2,12 as referring to a Christian interpretation of God's name. The question now becomes, what is the Christian name of God?

4. *The Christian Name of God: Father*

In the context of Heb 2,12 there is a text which indicates what Christian name for God the author of Hebrews has in mind: Heb 1,5:

Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων,
Υἱός μου εἶ σύ,
ἐγω σήμερον γενέννηκά σε•
Καὶ πάλιν,
᾿Εγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα,
καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν•

The purpose of the verse is to introduce the section 1,5-14 by indicating the "name" (ὄνομα) which the son of the prologue has inherited([30]). The name is "son" (υἱός), as the artful emphasis of the positioning of the word at the beginning of v. 5a and at the end of v. 5b indicates. The two parts of the verse are constituted by a citation from Ps 2,7 and a citation from 2 Sam 7,14. The exegetical technique being used is the *gezera shawa*, i.e., what is affirmed in Ps 2,7 is applicable to 2 Sam 7,14, and vice versa([31]). As presented in Hebrews the point of the *gezera shawa* is that at the resurrection/enthronement the son of the prologue becomes the son who is the messiah of the Davidic line, and the messiah of the Davidic line becomes the son of the prologue. That is to

([28]) Cf. ELLINGWORTH, *Hebrews*, 721.

([29]) "῾Ομολογεῖν steht hier dem biblischen ἐξομολογεῖσθαι entsprechend im Sinne des Lobpreises Gottes als Antwort auf erfahrene Güte und Barmherzigkeit Gottes" (WEIß, *Der Brief an die Hebräer* , 240). Weiß goes on to link the ὁμολογεῖν of 13,15 with the ὁμολογία of Heb 3,1; 1,14; and 10,23, which seems obvious enough. But he so doing he asserts that the equally obvious "cultic-liturgical dimension" ("kultisch-liturgische Dimension") of ὁμολογία in Hebrews does not apply to ὁμολογεῖν in Heb 13,15, even though he admits that the use of ὁμολογεῖν in 13,15 is Christologically based and Christologically transmitted. ("Das christologisch akzentuierte Gemeindebekenntnis ist hier — in V. 15 — nicht im Blick, sondern — unter Aufnahme des genannten biblischen Motivzusammenhangs — der Lobpresis Gottes durch genannten biblischen Motivzusammenhangs — der Lobpresis gottes durch die christliche Gemeinde, der nun freilich im Heb im Unterschied zur entrsprechenden biblischen-jüdischen Tradition christologisch begründet und vermittelt ist: Δι᾽ αὐτοῦ [οὖν] ἀναφέρωμεν" (WEIß, *Der Brief an die Hebräer* , 240). Weiß even strengthens the case against himself by noting the chiastic structuring of the verbs in 13,15 and 13,16 (WEIß, *Der Brief an die Hebräer* , 240, n. 128). The reason for these exegetical evasions is, of course, to safeguard the "spiritualized" nature of the θυσία αἰνέσεως of Heb 13,15. But the effect is just the opposite.

([30]) Cf. J. SWETNAM, "Hebrews 1,5-14: A New Look", *Melita Theologica* 51 (2000) 56-59.

([31]) "Verbal analogy from one verse to another: where the same words are applied to two separate cases, it follows that the same considerations apply to both" (H.W. BATEMAN IV, *Early Jewish Hermeneutics and Hebrews 1:5-13*. The Impact of Early Jewish Exegesis on the Interpretation of a Significant New Testament Passage (American University Studies. Series VII. Theology and Religion 193; New York 1997) 220.

say, the earthly son of the Davidic line, i.e., Jesus (cf. Heb 2,9) "becomes" the son of the prologue ([32]). This is the "name" which the "son" of the prologue has, paradoxically, "inherited": the name of "son" who is the eternal son as risen/exalted ([33]).

The above interpretation is much contested, of course. But every interpretation of this difficult material is much contested. It is sufficient for the purpose of the present note that what is given above is plausible in the context of the Christian tradition in which this note is written. The "son" who is the imprint of God's inner being inherits the name of the one who as enthroned at the resurrection is the Messiah, i.e., the definitive "son" of the royal line of David. But the act of inheriting involves the eternal son's ([34]) going through the earthly process of death and resurrection/enthronement. And in so doing the eternal son "inherited" the Christian meaning of "son", i.e., the eternal son as dead and risen/enthroned. The matter is never presented in Hebrews using he term "Christian", but in the context of what has preceded in this note, the use of the term "Christian" to define the son's name which he has "inherited" is quite defensible.

The way is now open to assessing the Christian name for God alluded to in Heb 2,12. It is, of course, the co-relative of "son", i.e., "father". And it is stated as such at Heb 1,5b ([35]). God "becomes" the Christian father at the moment when the eternal son "becomes" the Christian son (Heb 1,5a).

All of this would be of no little interest in itself. But when placed in the context of the entire New Testament this interpretation of the "name" of God in Heb 2,12 assumes enhanced plausibility. For a case can be made that the center of New Testament theology is Jesus' revelation of God as father ([36]).

It would be well beyond the scope of the present note to rehearse in detail the arguments given for considering the center of New Testament theology as

([32]) Cf. SWETNAM, "Hebrews 1,5-14", 56-57, especially 56, n. 21.

([33]) "Was Christus als Gottes Ebenbild besitzt und bezeugt, wird durch sein Erdendasein bewährt und bestätigt, durch seine Erhöhung dagegen vollendet und verwirklicht" (MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 106, n. 1. "Eigenartig ist die Verbindung: 'einen Namen ererben'. Es ist allein Gottes Wille, Gottes Gnade, die dem Sohn diese Stellung zuweist ('Erbe'), die ihn über alle Mächte erhebt. Es geht hier im Hebr um den Sohnesbegriff, der nach 12 Jesus Christus immer zusteht (57f.!), der aber in 14 im Vollsinn dem Erhöhten zugesprochen wird ..." (MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 105).

([34]) " ... le participle present ὤν [Heb 1,3], succédant aux aoristes ἔθηκεν et ἐποίησεν, ne marque pas seulement, comme ceux-ci, un acte, mais une relation permanente, éternelle, et exclut par suite l'idée d'une filiation adoptive du Christ par rapport à Dieu (C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*. II. Commentaire [EB; Paris 1953] 9). This is not to say that Hebrews is using the language of Nicaea I. But Hebrews is using language which can be interpreted as being fully compatible with Nicaea I.

([35]) "In the light of 1:5 one might suppose that God's 'name' was 'Father,' but God's fatherhood is assumed, not discussed, in Hebrews" (ELLINGWORTH, *Hebrews*, 168, with reference to God's "name" in Heb 2,12). Exactly so. In Hebrews the father is known in and through the son who is the one who speaks (Heb 1,2). The father reveals himself in what the son "says" (λαλέω), i.e., reveals in his speech. The name of "father" is held in suspense in Heb 1,1 where he is first introduced. The "son" is presented in such a way that his being mirrors the inner being of God (Heb 1,3) and thus his being serves as an understandable basis for his revelation of who God is. It is the son's function to "reveal" this Christian name of God (θεός) by his "speaking" (λαλέω). This is the setting for Heb 2,12.

([36]) Cf. D. FARKASFALKVY, "Jesus Reveals the Father: The Center of New Testament Theology", *Communio* 26 (1999) 235-257.

Jesus' revelation of God as father. But some summary indications may be suggested.

In Matthew the classic text is 11,27-30. Properly understood, this text is not something foreign to the rest of Matthew's gospel, but something of a piece with it by reason of its place in the revelation made in the son([37]). Further, 11,27-30 is crucial as a link with the development of the theme of divine sonship as presented in the baptism of Jesus, the confession of Peter, the transfiguration, and Jesus' solemn oath in answer to the high priest([38]).

Paul's message in Romans stresses the result of Christ's redemptive work as the gift of the spirit in which God is addressed as father. Christ is the center of Paul's gospel, for he enables the spirit's presence in whom fear and servitude are replaced by confidence and intimacy. God becomes truly father of all mankind in the son([39]).

In John's gospel talk of the son's relation to the father is frequent (1,18; 3,35; 5,19; 10,14; 14,9-10; 17,21; etc.). All men are called to share in this privileged and unique relationship. This call is built on the revelatory link between father and son and through the spirit who continues the mission of the son by accompanying and validating the mission of the son's disciples([40]).

All of these suggestions about Jesus' revealing the distinctively Christian name of God, "father", however valid they may be in their individual contexts, lack a plausible explanation as to the unity of their perceived mutual relevance. One is entitled to ask what the common point of reference was. *Wie ist es eigentlich geschehen*? How did these Christians come to know and, more importantly, come to live, the revelation of the father by Jesus if this revelation really occupied a central position — possibly *the* central position — in the way they thought of God? How were the traditions which underlie the written versions of Matthew's Gospel, of John's Gospel, and of Paul known and assimilated before Matthew, John and Paul wrote?

Here Hebrews can be of significant help. For the thesis of this note on the meaning and significance of ἀπόστολος in Heb 3,1 has led to the positing of an essential relation in Hebrews of Jesus with his role of heavenly high priest who officiates at the Christian *tôdâ*. That is to say, the way the first Christians who constituted the addressees of the epistle thought of the revelation of the name "father" in the context of the Eucharist. And it was in the Eucharist that they attempted to appropriate this knowledge by re-enacting in their cult the central act of their faith: the death and resurrection of Jesus. They appropriated this central act by their faith-trust in Jesus in imitation of his faith-trust. This was

([37]) "The Gospel of Matthew as a whole is simply a commentary on the crucially important passage 11:27-30. The Father has revealed his secrets to the Son. The Son in turn reveals them to his disciples. He thus invites men to come and learn from him, and if they do, they will find rest for their souls. The Son is the World's teacher and savior" (E. BLAIR, *Jesus in the Gospel of Matthew* [New York 1960] 108). Cited by Farkasfalvy ("Jesus Reveals the Father", 242).

([38]) FARKASFALVY, "Jesus Reveals the Father", 244.

([39]) FARKASFALVY, "Jesus Reveals the Father", 246-249. In the context of the present note it is worth remarking how often in key places in Paul the word θεός is specified by the word πατήρ in texts which mention the son (Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,1; Eph 1,2; Phil, 1,2; Col 1,2-3; 1 Thes 1,1; 2 Thes 1,2; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4; Phil, 1,3). This is a standardized Pauline formula chosen because of its signature importance.

([40]) FARKASFALVY, "Jesus Reveals the Father", 250-251.

the basic orientation of Jesus towards his father as presented in Hebrews, and it was the basic orientation which the Christians were called on to share: precisely on this basis they were of "one faith", they were Jesus' "brothers" ([41]).

The liturgy, in other words, was the common source of the orientation of the very first Christians to a central, perhaps the central, aspect of their relation with God. Jesus as man shows the way. His courage in asking to die in the face of the challenge posed by his vocation is balanced by the generosity of God in raising him to a life which is presented as something Jesus "learned", i.e., it is presented as being beyond his expectations of salvation([42]). In other words, it was the way Jesus is presented as learning the nature of the Christian God, "father", which corresponds to his role in the resurrection/ exaltation as the Christian "son".

5. *Summary and Conclusion*

The present note investigated the meaning of the word ἀπόστολος in Heb 3,1. Four factors in the text were used to come to a plausible interpretation of why the author used this word for Christ: 1) the meaning ἀπόστολος; 2) the link between ἀπόστολος and ἀρχιερεύς 3) the relevance of πιστός in 3,2; 4) the parallelism between Jesus and Moses. On the basis of these four factors and on the supposition that the word referred to some text in 2,5-18, the conclusion was reached that the word refers to Heb 2,12 where the risen Christ is presented as one who, like Moses, was "sent" to announce the name of God to those who have given themselves in faith-trust to the risen Christ. Christ is parallel as "one sent" to Moses because he, like Moses, is worthy of trust, and the announcing of God's name is to done in a cultic context, i.e., the Christian *tôdâ*, so that in this respect his function is parallel to his role as ἀρχιερεύς.

The name of God which Jesus is sent to announce is the Christian name "father", on the basis of the correlation with the Christian meaning of "son" that is solemnly announced in Heb 1,5. In Hebrews the emphasis is on the son as revealer, so that the fatherly role of God is not explicitly developed: God as father is distinctively revealed in the speaking of Jesus as son.

This interpretation makes plausible sense of Heb 3,1 in its context, and is plausibly inserted into a larger view of New Testament theology which sees Christ as son in a distinctively Christian sense who reveals the father.

The word ἀπόστολος clearly cannot support the above interpretation entirely on its own. But viewed as it is used in Hebrews it supplies the key to unlocking the interplay of other words which together trace out a plausible view of what it means to be the Christ, and what it means to be a Christian.

Pontificio Istituto Biblico James SWETNAM
Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

([41]) In this context it is instructive to note how the author of Hebrews motivates the addressees in the face of the challenges he mentions in Chapter 12 of his epistle. His motivation is based on the evocation of the meaning which the word πατήρ has in their lives (cf. Heb 12,7.9).

([42]) Cf. Heb 5,8, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑποκοήν and J. SWETNAM, "The Crux at Hebrews 5,7-8", *Bib* 81 (2000) 359-360.

SUMMARY

The word ἀπόστολος in Heb 3,1 is seen as a reference to the risen Jesus in Heb 2,12 who has been "sent" by God to reveal God's name as Moses was "sent" to reveal God's name. Since Heb 2,12 is an allusion to the Christian *tôdâ* known as the Eucharist, the parallel with the word ἀρχιερεύς is appropriate. The risen Christ is the son who reveals his father to those who have faith-trust as Jesus had faith-trust in the face of death. This revelation of a piece with a central theological theme of the New Testament, and is an invitation to enter liturgically into the death of Jesus so as to enter into his relation of son with his father.

Luke 20,13 and ἴσως

Luke's parable of the Tenants (usually cited as 20,9-18), tells of a vineyard owner. In an attempt to receive his share of the vineyard produce, this owner sent a servant to the vineyard workers, only to have this servant beaten and sent away; the same thing happened in regard to two subsequent servants. At this point, the vineyard owner decides to send not another servant, but his son, his beloved son. His reasoning for this choice is: ἴσως τοῦτον ἐντραπήσονται (v. 13). Many contemporary interpretations translate this sentence: "perhaps they will respect him" (ESV, NAU, NIV, NJB, NRS), or the equivalent: "it may be they will reverence him" (ASV), "it may be they will respect him" (RSV) or: "maybe they will respect him (NAB)".

1. *Reflection on the meaning "perhaps", "maybe" in the Gospel parable*

There seems to be something amiss in understanding the sentence in any of these ways. The vineyard owner knows what the treatment of his servants has been: painful mistreatment, humiliating rejection. In this situation, does the vineyard owner make sense when he says that "maybe" or "perhaps" his son will find respect? It seems that he knows his son, in this venture, will have at best only half a chance to avoid a beating, a traumatizing and humbling dismissal or violent rejection from the workers at the scene. Would he wisely send his son at these odds? his beloved son? The reasoning expressed in these translations depends totally on the meaning of ἴσως.

2. Ἴσως *read as "equally", "surely", "particularly" in LXX*

The adverb ἴσως is formed from the adjective ἴσος. According to BDAG, this adjective means "equal", "the same (degree of)" and in adverbial phrases means "equally", "alike" (1). When one considers ἴσως, then, it seems reasonable to say that it means "equally". In fact BDAG's note says that LXX uses ἴσως in the sense of "equally" (2). A look at LXX, a font with which Luke is very familiar, shows that ἴσως is properly understood as "equally" in the following readings:

> Now David had said, 'Surely (ἴσως) in vain have I guarded all that this fellow has in the wilderness' (ESV; the same in NAB, NAU, NIV, NJB, NRS, RSV) (1 Sam 25,21).
>
> Then I said, Surely these are poor (ASV) (Jer 5,4).

While many other translations of Jer 5,4 do not translate ἴσως explicitly, their readings offer no suggestion along the lines of "perhaps" or "maybe" (ESV, NAB, NAU, NIV, NJB, NRS, RSV).

(1) A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (ed. F.W. DANKER) (Chicago – London [3]2000) 480-481.

(2) Cf. "ἴσως = "equally"; Theognis; ins, pap, LXX", BDAG, 484.

Take my advice, O king... then your prosperity will be long (NAB) (Dan 4,24; LXX Dan [TH] 4,27).

Here the word ἴσως means to assure the king that there will be no "maybe" or "perhaps" about his prosperity being long (3).

3. Ἴσως *read in Luke 20,13*

The argument developed above looks to two factors, 1. the meaning and use of the Greek word ἴσως (ἴσος) and 2. suitable reasoning in regard to the father's sending his son, his beloved son. Since there are examples in the LXX (and elsewhere) which do use ἴσως in a more "certain" sense than "perhaps", it seems reasonable to understand the Greek adverb accordingly. The basic sense of the source for this adverb is ἴσος, a term which makes us read Luke 20,13 along the lines of "equal" or "similar". We turn, then, to the father's soliloquy. Understanding the father's proposal, it seems more correct to think that the father thinks that the vinedressers will indeed treat this son according to his status as beloved son, and not just "perhaps": they will give him treatment equal to what his sonship deserves. It is on this assessment that the father depends when he sends his son into a proven hostile situation. The verbal link between the status of the son and the respect the father expects to be given his son is expressed in the Greek adverb ἴσως. Here is a sense of equal for equal, and the conclusion "They will respect him" becomes, for the father, a moral surety and solid basis for his son' success. The father does not ask his son to undertake a task the success of which is only "perhaps" assured. Thus it seems linguistically reasonable and more reasonably probable to conclude that Luke 20,13 should be understood to reflect confidence which underlies the father's logic and action: my son will receive a reception equal to (ἴσως) his dignity as my son.

Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

John J. KILGALLEN

SUMMARY

Many translations understand the father of the vineyard (parable in Luke 20, 9-19) to think that he will send his beloved son to the vineyard workers because they possibly might accept him; this seems faulty reasoning on the part of the father. It seems better to re-read ἴσως (v. 13) in accord with its basic sense, which in turn allows the father a proper logic: "they will give my son a treatment that is equal to his dignity as my beloved son".

(3) Not wishing to propose here a list of translations I might contest, let me choose just one, that of Jer 26,(2)-3.

"The Lord's command: 'Stand in the court of the LORD's house, and speak... all the words that I command you to speak to them; do not hold back a word'" (Jer 26,2). "It may be they will listen..." (Jer 26,3). "It may be" traditionally is the preferred understanding here, but it seems reasonable to say that also legitimate is the understanding "surely". Thus, God is pictured as confident that those who come to His House will obey Him.

Mark 14,51-52 and Coptic Hagiography

How late and with what uncertainty it came to be suspected that the author lay concealed in Mark 14:51 (Theodore Zahn, 1899)

One of the enduring riddles in the exegesis of the New Testament has been the identity of the νεανίσκος in Mark 14,51-52. There has been much debate with regard to the identity of the νεανίσκος, ranging from informed guesses to bizarre identifications, used only to further the particular cause of the exegete. Many modern biblical commentaries simply state that the νεανίσκος is to be identified with the evangelist and no more is said. One might well be forgiven for believing that this identification is simply the product of the 19th century school of biblical criticism that saw in every verse a secret, or even obvious, motive of the author, designed to convey some sort of information about the literary, social or theological standpoint of the author. In fact, we can now establish that the identification of the νεανίσκος of 14,51-52 with the Evangelist lies not in the minds of 19th century exegetes, but really much deeper, even to the 13th century.

The first responses to the question of the identity of the νεανίσκος seem to be random suggestions, based on supposed correlations with traditions of other New Testament figures. Thus we find the first identification of the νεανίσκος with James 'the brother of the Lord' in the Panarion (1) of Epiphanius of Salamis. This suggestion is put forward by Epiphanius as part of a meditation on the ascetical life of James; this 'brother of the Lord' wore but a threadbare sheet, that same sheet which was left by him in the garden. Ambrose uses a similar method, but in his mind it is not the sheet that tells us of the νεανίσκος's identity, but rather his age, leading Ambrose to suggest, not James, but rather John the Evangelist (2). The correlation between the identification of the νεανίσκος and developing hagiography is already manifest, but the question for such writers is not really the identification of the νεανίσκος himself, but rather how the subject of their writing can be identified with this otherwise unknown witness to the Passion. Aquinas tells us of further suggestions that follow this mode of identification (3); Bede also sees in the νεανίσκος, the young disciple John, as does Gregory (4). Others were keen to maintain his anonymity; both Theophylact (5) and Victor (6) simply

(1) *The Panarion of Epiphanius of Salamis* (ed. F. Williams) (Leiden 1994) 640 (Books II and III [Sects 47-80, De Fide], Anacephalaeosesis VII, Against Antidicomarians 13.2-3).

(2) *Commentary of St. Ambrose on Twelve Psalms* (Dublin 2000) 86-87.

(3) Thomas Aquinas, *Catena Aurea* (ed. J.G.F. – J. Rivington) (London 1842) II, 299.

(4) St. Gregory the Great, *Morals on the Book of Job* (London 1844) II, 49.

(5) Aquinas, *Catena Aurea*, II, 299 and Migne, *Scripturae Sacrae Cursus Completus* (Paris 1839) XXII, 202.

(6) Possinus, *Catena Græcorum patrum in Evangelium secundum Marcum* (Rome 1673) 326.

comment that the νεανίσκος was a servant at the house of John Mark who had been disturbed in his sleep by the brouhaha of the arrest.

The episode of the νεανίσκος is also suggested as having some sort of pedagogical role. Bede not only sees the young John, but also a wider lesson namely of betrayal and restoration and of the prudence of flight for those who are unable to undergo torture (7). Jerome uses the episode in a similar mode in his *Letter to Lucinius* (8), where he compares the νεανίσκος to Joseph's flight from the Egyptian woman in Gen 39,12. Whilst Jerome does not suggest that the νεανίσκος of Mark is a scriptural allusion to Joseph he is certainly the first to make the comparison with Joseph which would return later (9). But this is not Jerome's primary use of the episode, rather he writes to console a woman who has recently lost her husband and thus uses the νεανίσκος to demonstrate to the woman the need to avoid being fettered with the things of this world which keep us from following God.

Cajetan suggests in his *Ientacula* (10) that the νεανίσκος was a son or servant of the villa which was in the garden of Gethsemane. He comes to such an idea by eliminating any possibility that the disciples, such as John the Evangelist, could have been adolescents at the time of Jesus' Passion. Unlike Theophylact, Cajetan does not identify the νεανίσκος with the house in which the Passover has taken place, rather simply a house in the locality. Cajetan further elaborates that this νεανίσκος was asleep in house (this offers an explanation for his meagre dress), which was either in the garden itself or at least in the vicinity, and was awoken by the noise of the events that took place and out of curiosity went to see what was happening. Cajetan also insists that the use of the verb συνακολουθέω implies that the νεανίσκος was a follower or supporter of Jesus. It seems then that he takes the verb to have connotations of discipleship. Montefiore (11) discusses this briefly citing "and a certain νεανίσκος" seems to exclude the disciples.

The literary critical school produced a plethora of interpretations of the identity of the νεανίσκος that continues to this very day. It is in the 1830s that we see the first Western identification of the νεανίσκος with Mark the evangelist, who is equated with John Mark. Holtzmann (12)points us to Olshausen (13) as the root of this theory. Olshausen draws particular attention to the strangeness of this incident and asks the question why such an obscure incident would merit a place in the gospel. He concludes that there must be some great importance attached to the νεανίσκος and concludes that here Mark writes concerning himself. It is surprising that such identification should be found to have its roots in western biblical exegesis as late as 1830, as Zahn also remarks. For Olshausen the verses only find their significance

(7) AQUINAS, *Catena Aurea*, II, 299.

(8) *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Series II* (ed. P. SCHAFF) (Edinburgh – Grand Rapids, MI 1867-1872) VI, 153.

(9) A. LOISY, *L'Evangile selon Marc* (Paris 1912) 425.

(10) T. CAJETAN, *Ientacula Novi Testamenti* (Coloni 1706) 73-74.

(11) C.G. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels, edited with an introduction and a commentary* (London 1927) 350.

(12) H. HOLTZMANN, *Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Friedrich Bleek – Herausgegeben von Lic. Heinrich Holtzmann* (Leipzig 1862) II, 435-436.

(13) H. OLSHAUSEN, *Biblical Commentary on the New Testament* (New York 1859) III, 46.

when the identity of the νεανίσκος is made clear, such is the reason for the 'silence' of other commentators. Few seem to view his anonymity as particularly enhancing the gospel, rather only serving to add a mysterious question. On the basis of the lack of importance attached to this passage, indeed as we have shown above it is often used merely as a convenient resource for developing hagiographies, we should not be so surprised to find such a late western identification of the νεανίσκος with Mark. Holtzmann ([14]) bases his exegesis of 14,51-52 on the assertion of Olshausen, which he expounds further. He sees that the νεανίσκος of Mark might be thought of as a signatory device and compares such a use of the νεανίσκος by the author of Mark, as the device of the 'Beloved Disciple' used by the author of John. Indeed it is the development of that idea in studies of John's gospel which might certainly have influenced exegesis of these verse, even if subconsciously. Holtzmann refuses however to give a clear statement on the νεανίσκος's identity and in fact refers to the sheer mystery of the passage and thus concludes that the identity of the νεανίσκος can never be known. In 1899 Zahn([15]) echoed Olshausen's view that the νεανίσκος was John Mark. Zahn however attempted to demonstrate that the tradition of identifying the νεανίσκος with Mark lay within the work of Epiphanius, who in fact identified the νεανίσκος with James, as we have seen. Weiss ([16]) takes to task the opinion of Zahn that the identification of the νεανίσκος with Mark is an early tradition, stating that Epiphanius' identification of the νεανίσκος with James (not with John or John Mark) proves that Zahn's attempts to find an earlier tradition for such an idea are flawed. Weiss' main objective however was to demonstrate that the John Mark of Acts was the same as the evangelist.

Whilst hitherto it has been accepted that the identification of the νεανίσκος with the Evangelist Mark lay in the mind of Olshausen, we must in fact travel to Africa, in the 13th century to find its roots. It is in the MSS E1 = Evv., Copt.-Arab., London Brit. Mus. Oriental 1315 (Greg II), perfect, written in the Boharic dialect of Coptic, that we find the revealing Arabic footnote which tells that character is reported both as *y'qub bn yusf* and *mrqs 'l injili'* "James the son of Joseph" and "Mark the Evangelist" ([17]). Mark, identified by the Copts as founder of the See of Alexandria and the 'Beholder of God'([18]) is a figure of great veneration in that church and thus we ought not to be surprised to find that it is here, in Coptic hagiography that we find him first identified with the νεανίσκος. In the same way that Epiphanius' hagiography of James saw him so similarly identified, so too does

([14]) HOLTZMANN, *Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Friedrich Bleek*, II, 435-436.

([15]) T. ZAHN, *Introduction to the New Testament* (Edinburgh 1909) II, 446-447.

([16]) J. WEISS, *Das älteste Evangelium*. Ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evanglischen Uberlieferung (Göttingen 1903) 404-411.

([17]) See also *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, otherwise called Meripytic and Bohairic, Volume I – the Gospels of St. Matthew and St. Mark* (Oxford 1898).

([18]) SHENOUDA III, *The Beholder of God: Mark the Evangelist, Saint and Martyr, A Concise English Translation of the Fourth Edition* (St. Peter and St. Paul Coptic Orthodox Church, Santa Monica, California, Sept. 1995) 16.

Mark first become the νεανίσκος — not through the literary critical methods of the 19th century, but through the pious devotion of the 13th century.

We see then that the author of the footnote finds agreement with Epiphanius in suggesting James, but also ventures an otherwise unheard of suggestion of Mark the Evangelist. The MSS is dated to 1208 and thus, on the basis that the Markan identification is not suggested but 'reported' we can suggest an even earlier, established, tradition that linked Mark with the νεανίσκος. The new light shed upon the identity of Mark's νεανίσκος by this hagiographical footnote not only allows us to see the Markan identification as reaching into the earliest periods of New Testament commentary, but provides a fascinating example of how two quite different forms of exegesis; the modern literary critical and the ancient hagiographical, can reach parallel conclusions.

St. Chad's Priory
7, Stocks Street,
Cheetham, Manchester, M8 8GG

Rupert ALLEN

SUMMARY

The question of the identity of the young man who flees naked at the end of the Markan Passion narrative has elicited a great variety of responses from exegetes. Early commentators merely referring to existing hagiography, often identifying the man as 'James, the brother of the Lord' because of his supposed aestheticism. In the 19th century the idea that the young man was a type of signatory device by the evangelist came to the fore in critical biblical literature. Research into Coptic MSS now reveals the identification of the young man with the Evangelist in fact finds its root in 13th century Egyptian hagiography.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Marc Zvi BRETTLER, *How to Read the Bible*. Philadelphia, PA, The Jewish Publication Society, 2005. xiv - 384 p. 16 × 23,5. $35.00

La Bible ressemble à une ville que l'on habite depuis longtemps et que l'on croit connaître. Puis arrive un jour un guide qui vous ouvre les yeux sur ce que vous avez vu jour après jour sans rien remarquer de spécial. M.Z. Brettler est l'un de ces guides. Son point de vue est, comme il le dit dans la préface, celui d'un juif et d'un érudit qui adopte les principes de la méthode historico-critique pour expliquer les difficultés du texte et offrir quelques clés d'interprétation (*Reading as a Jew and as a Scholar*, 1-6). L'ouvrage s'adresse, comme il s'entend, à un très large public et surtout aux débutants. Il contient cependant un certain nombre d'intuitions et de trouvailles qui justifient amplement une recension dans une revue plus spécialisée. Il ne sera certes pas possible de résumer l'ensemble du livre et je me concentrerai donc plus spécialement sur les premiers chapitres et sur l'introduction au Pentateuque.

Tout d'abord, il est intéressant de voir que l'A. défend Wellhausen contre les attaques dont il a fait l'objet (et fait encore souvent l'objet) en raison de son anti-sémitisme, même s'il vaudrait mieux parler de son anti-judaïsme. L'A. cite entre autres le fameux discours de Solomon Schechter, prononcé en 1903 et intitulé "Higher Criticism – Higher Anti-Semitism". Comment chacun sait, Wellhausen n'avait guère de sympathie pour le judaïsme post-exilique et cela lui a été souvent reproché. Mais il vaut la peine de citer en entier la conclusion de l'A. à ce propos: "As painful as such sentiments are for Jews, they neither diminish the brilliance of much of his *Prolegomena*, nor negate the correctness of its basic methodology" (4). On souhaiterait rencontrer plus souvent un jugement aussi impartial.

La méthode historico-critique, selon l'A., consiste à lire le texte dans son contexte historique. Cela permet de mesurer la distance qui nous sépare de la Bible et d'interpréter avec plus de rigueur les textes bibliques en fonction du milieu dans lequel ils ont été écrits. Il convient aussi de permettre aux nombreuses voix qui peuplent le texte scripturaire de se faire entendre (5). Les premiers chapitres abordent quelques questions générales comme la nature de la Bible, l'art de lire la Bible et les problèmes de l'histoire d'Israël. Ce chapitre sur l'histoire est, malgré sa concision, remarquable de lucidité et d'équilibre, évitant à la fois les excès des "maximalistes" et des "minimalistes".

À propos de la méthode historico-critique, l'A. pense que le terme est apparu au dix-septième siècle (286, n. 8). En réalité on pourrait le faire remonter à Richard Simon et à son *Histoire critique du Vieux Testament*

(Paris 1680). Dans le monde de l'exégèse, toutefois, le premier à avoir employé le terme est W.M.L. de Wette, dans son *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin 1817).

Autre détail, plus important sans doute. Les réflexions sur le problème des sources dans le Pentateuque (34-35) sont encore très redevables à l'hypothèse documentaire dans sa forme classique et le lecteur s'étonnera sans doute que l'on ait peu tenu compte de tous les développements récents en la matière, mais il est vrai que ces discussions ont touché davantage l'Europe continentale que les États-Unis.

Par la suite, l'ouvrage présente les différents livres selon l'ordre de la Bible hébraïque. Les chapitres sont courts et cherchent avant tout à présenter les caractéristiques principales du livre en question et les problèmes d'interprétation plus fondamentaux. L'A. se contente aussi de commenter l'un ou l'autre texte plus important. Ainsi, pour la Genèse, l'A. s'intéresse avant tout à la question des sources, en particulier à propos de Gn 1–3, et il intitule le chapitre (mais ce titre n'est peut-être pas très heureux): *With Scissors and Paste: The Sources of Genesis*. On sait, en effet, que S. Niditch a réagi assez fortement contre cette image "des ciseaux et de la colle" (S. Niditch, *Oral Word and Written Word: Ancient Israelite Literature* [Louisville, KY 1996] 113).

Le chapitre suivant aborde alors la question plus complexe du "créationnisme" qui a beaucoup agité les États-Unis ces derniers temps. Pour sortir de l'impasse, il reprend la définition du mythe donnée par le classiciste W. Burkert dans son ouvrage *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, CA 1979) 23: "[Myth is] a traditional tale with secondary, partial reference to something of collective importance" (39). La définition est certainement utile et les développements suivants le montrent à l'évidence. Mais puisqu'on parle de mythe, il aurait peut-être été utile de parler des mythes de Mésopotamie plutôt que de ceux de la Grèce, en particulier à propos de Gn 1.

Certes, le chapitre ne pouvait pas entrer dans tous les détails de l'analyse, tout comme il était difficile de justifier tous les choix opérés. Il n'empêche que l'explication force le lecteur à se défaire d'une lecture fondamentaliste de ces pages célèbres qui, selon l'A. n'ont guère de choses à voir avec l'histoire et les sciences, en particulier les sciences naturelles. Gn 1 décrit en fait un monde très structuré, il souligne l'importance de l'humanité et, plus encore, celle du sabbat (44). Dans ce cadre, on se souviendra combien la dimension temporelle imprègne ce chapitre: le Dieu créateur de Gn 1 est d'abord et avant tout un Dieu qui habite le temps avant d'être un Dieu de l'espace. C'est pourquoi les trois jours les plus importants de la semaine, le premier, le quatrième et le septième, sont entièrement consacrés au "temps".

Gn 2,4b–3,24, de son côté, est un texte plus ambigu et polyvalent. Il décrit surtout la découverte de la sexualité, dans un sens positif, découverte qui coïncide avec celle de la mortalité. Ici encore, une dimension temporelle émerge du récit, celle de la finitude propre à l'humanité: seul Dieu est immortel. L'A. interprète le mot "connaissance" (Gn 2,9: "connaissance du bien et du mal", selon la traduction la plus traditionnelle) au sens sexuel (45). Mais il nous semble difficile de traduire le mérisme "bien et mal" dans le

même sens sexuel. Gn 3,5.22, en outre, ne confirment pas cette interprétation, puisque la "connaissance du bien et du mal" est un apanage des dieux. Mais il faut avouer que l'expression reste ambivalente.

Le chapitre sur les patriarches est certainement très réussi. Il devrait empêcher le lecteur de chercher dans les figures patriarcales des figures historiques ou des paradigmes à imiter parce qu'ils ne présentent pas de "role models" (50-53). L'A. souligne que contraire leur fonction symbolique, en particulier à propos de Gn 12,10-20, un texte qu'il a particulièrement bien étudié dans son ouvrage *The Creation of History in Ancient Israel* (London 1995) 48-61. Le séjour d'Abraham et de Sara en Égypte préfigure par plus d'un aspect l'exode d'Israël, selon l'adage de Nachmanide à propos de ce texte: "Tout ce qui est arrivé aux pères est arrivé aux fils" (54). Il faut toutefois regretter que l'A. ait intitulé ce chapitre "The Ancestors as Heroes". Le mot "héro" est en effet ambigu et il n'est pas évident que l'on trouve dans la Bible et surtout dans la Genèse une littérature "héroïque" semblable, par exemple, à celle de la Grèce ou de la Mésopotamie. Cf. entre autres les contributions toujours valables de Ch. Conroy, "Hebrew Epic: Historical Notes and Critical Reflections", *Bib* 61 (1980) 1–30, et S. Talmon, "Did There Exist a Biblical National Epic?", *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies in the Bible and the Ancient Near East* (Jerusalem 1981) 41–61. De même E. Auerbach montre bien quelle est la différence essentielle entre les récits bibliques et la littérature épique ou héroïque dans son ouvrage classique *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern 1946); trad. anglaise: *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton, NJ 1968).

L'introduction au livre de l'Exode est centrée uniquement sur la loi qui se distingue des autres collections de lois du Proche-Orient ancien par deux traits importants: toute la loi est révélée par Dieu et elle tend à supprimer les classes sociales. L'A. reprend à M. Greenberg l'idée de "postulats" de la loi biblique, entre autres l'importance du concept juridique de "personne" et de la supériorité du droit personnel sur le droit de propriété. Il ne fait pas état, cependant, des nuances apportées à ces concepts par B. Jackson qui analyse le problème d'un point de vue plus sociologique et sémiotique que "ontologique". Voir B.S. Jackson, *Studies in the Semiotics of Biblical Law* (Sheffield 2000) et *Wisdom-Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1-22:16* (Oxford 2006).

En ce qui concerne le livre du Lévitique, l'A. s'attarde tout naturellement à la Fête des Expiations qu'il explique en s'appuyant beaucoup sur les travaux de J. Milgrom. Quelques lignes sur l'évolution du sacerdoce et des formes du culte auraient peut-être été les bienvenues puisque la question est posée au moins depuis Graf et Wellhausen, mais il est difficile de tout dire en quelques pages.

Le livre des Nombres est passé sous silence (et certains le regretteront), tandis que le Deutéronome est résumé en une dizaine de pages qui reprennent le meilleur de ce qu'on écrit sur le sujet M. Weinfeld, B. Levinson, N. Lohfink, E. Otto et quelques autres. L'essentiel est dit et bien dit.

Sur les livres historiques (prophètes antérieurs), l'A. insiste avec bonheur sur la manière très particulière d'écrire l'histoire dans l'antiquité et en particulier dans le monde biblique: "In antiquity, a storyteller typically related

details about a past event because they were important, not because they were true" (101), ou encore: "The biblical authors had little interest in the past for its own sake. Typically they retold or fashioned stories about the past for didactic, theological, or political reasons" (103). L'ouvrage prend donc ses distances d'avec l'école de Albright dans sa vision de l'histoire d'Israël. L'A. explique également très bien quelles techniques sont employées par les rédacteurs ou les éditeurs pour réactualiser des textes plus anciens (99-105). Cette constante révision des textes est ce qui permet à la tradition de rester vivante et dynamique jusqu'aujourd'hui (105).

Les chapitres sur les prophètes et sur les livres poétiques et sapientiaux (les "Écrits") sont de la même veine. Les lectures de textes, les notations sur le langage et la poésie, les indications sur le milieu et les circonstances historiques sont toujours judicieuses et instructives. Les chapitres sur Ézéchiel (185-197) et sur Proverbes et Qohélet (231-241) nous ont paru particulièrement réussis, tout comme celui sur le Cantique (257-266). Personnellement, j'aurais toutefois été plus nuancé à propos de la foi en un Dieu universel que l'A. fait remonter jusqu'à l'époque d'Amos (154). Sur ce point, je me permets de renvoyer à A. Lemaire, *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien* (Paris 2003); M. Oeming – K. Schmid (éd.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (ATANT 82; Zürich 2003). Il serait bon de distinguer entre monolâtrie, hénothéisme, monothéisme pratique et théorique, ce dernier n'apparaissant pas avant le second Isaïe, du moins selon la majorité des exégètes (cf. 202-206).

Deux chapitres succincts en fin de volume traitent de la formation du canon (273-278) et de la manière de lire la Bible en juif croyant (279-283). Le livre est muni d'index et d'une bibliographie. Un seul regret, en terminant cet ouvrage qui rendra certainement de grands services: toutes les notes sont à la fin du volume alors qu'il devrait être très facile, aujourd'hui, d'avoir des notes au bas des pages.

Via della Pilotta, 25 — Jean-Louis SKA
I – 00187 Rome (Italie)

Jörn KIEFER, *Exil und Diaspora*. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 9). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2005, 760 p. 16 × 23,5

Die Greifswalder Dissertation aus dem Jahr 2004, die von Thomas Willi betreut wurde, will "das Selbstverständnis des antiken Judentums" klären, "das sich schon früh mit der Gegebenheit konfrontiert sah, dass ein großer Teil seiner Angehörigen außerhalb Israel-Palästinas lebte" (25). Ihr Anliegen ist es, "endgültig von der schematischen Sicht loszukommen, das frühe Judentum habe diese besondere Situation universal und einförmig negativ

gedeutet" (25). Kiefer möchte mit einer ganzen Reihe fragwürdiger Einschätzungen aufräumen, die seiner Meinung nach bis heute in der Theologie und Historiographie grassieren: etwa dass jüdisches Leben außerhalb Israels im wesentlichen auf das babylonische Exil zurückzuführen sei und darum als Gottes Gericht verstanden werde, dass ein Leben in der Diaspora im Vergleich zum Leben im Land defizitär gewesen sei und darum generell eine Rückkehr der Exilierten und Restitution der vorexilischen Verhältnisse erwartet worden wäre. Wohl nicht ganz zu Unrecht sieht K. hier Vorurteile am Werk, die sich aus dem 19. Jh. speisen, in der der Nationalstaat als das politische Ideal galt, demgegenüber ein Leben in der Diaspora nur abgewertet werden konnte.

Um das antik-jüdische Selbstverständnis möglichst unvoreingenommen zu rekonstruieren, wählt der Vf. die "lexikalische Methode". Er will die häufigsten hebräischen Begriffe aus dem Wortfeld "Wegführung" (*gālâ, šābâ*) und "Zerstreuung" (*zārâ, pāzar, dāḥâ, nādaḥ, nāpaṣ, pûṣ*) und deren griechischen und lateinischen Äquivalente eingehend untersuchen. Außer der Hebräischen Bibel werden die Belege in der Qumran-Literatur, die Apokryphen und Pseudepigraphen, die frühe rabbinische Literatur (bis ins 2. Jh. n. Chr.), die frühe Synagogen-Liturgie und das epigraphische Material einbezogen. Weiter sollen die griechisch und lateinisch überlieferten deuterokanonischen Bücher, sowie Philo und Josephus nach spezifischem Vokabular bezüglich Exil und Diaspora gesichtet werden. Anderssprachige deuterokanonische Bücher (Jub, 1Hen, 2Bar) werden immerhin exemplarisch gewürdigt. In einem auf einer CD beigefügten Anhang (gezählt als Seiten 761-966) werden alle relevanten Texte aufgelistet, diejenigen aus der Qumran-Literatur und dem rabbinischen Schrifttum sogar im Wortlaut zitiert.

Seinen Wortuntersuchungen hat Kiefer eine kurze Begriffsbestimmung zu "Exil" und "Diaspora" (42-46) und einen längeren historischen Abriss zu den babylonischen und assyrischen Exilierungen und zur Entstehung der jüdischen Diaspora (47-106) vorangestellt. Er sieht keine Möglichkeit, die Begriffe "Exil" und "Diaspora" voneinander abzugrenzen; auch die Vorstellung von einer "Exilszeit" als eines eigenständigen Abschnittes der Geschichte Israels hält er für problematisch (43). Er definiert beide Begriffe rein formal: "Wenn im Folgenden von «Exil und Diaspora» gesprochen wird, so ist mit diesem Begriffs*paar* ein und dasselbe Phänomen der Geschichte Israels abgesteckt, nämlich die besondere Gegebenheit, dass ein großer Teil des jüdischen Volkes außerhalb des Israel-Landes lebte und dabei die innere und äußere Beziehung zu seinem Mutterland aufrecht erhielt" (46).

Der Verlauf und die Folgen der assyrischen und neubabylonischen Massendeportationen, die Israel und Juda betrafen (732, 722/20, 701, 597; 587; 582 v. Chr.), werden von Kiefer detailreich rekonstruiert. Nach ihm sind insgesamt ca. 16.000 Judäer, d.h. nur 19% der Bevölkerung nach Babylonien deportiert worden (73). Da aber Juda zu Beginn der Perserzeit im Vergleich zum 7. Jh. nur noch etwa 20-30% seiner Bevölkerung besaß, muss mit einem hohen Anteil (40%) an Todesopfern, Kriegsflüchtlingen und Auswanderern gerechnet werden (87). D.h. schon historisch stellten die Deportationen nur einen Faktor unter anderen Faktoren dar, die für die Dezimierung des Zentrums und die Ausbildung einer Diaspora verantwortlich sind.

Die divergierenden Zahlenangaben von 2 Kön 24,14.16 und Jer 52,28-30

werden von K. so gedeutet, dass in der Jeremia-Liste nur die Männer (für die Deportation 597: 3.023), in 2 Kön 24,14.16 (10.000 bzw. 8.000) dagegen alle Deportierten inklusive Frauen und Kindern gezählt seien. Daraus ergebe sich ein Familienfaktor von 1:3,4, der sich durchaus im Rahmen des Faktors von 1:4,5 bewege, der sich aus dem assyrischen Deportations-Dokument ABL 304 zwischen den Männern und den übrigen Familienmitgliedern errechnen lasse (70f.). Multipliziere man die in Jer 52,29f. für die Deportationen in den Jahren 587 und 582 genannten Zahlen (832 und 745 Judäer) mit dem Faktor 3,4, komme man auf weitere 2.829 bzw. 2.533 Personen (72). Damit ergeben sich für alle drei Exilierungen 15.640 oder rund 16.000 Personen.

Das ist durchaus eine passable Lösung des Problems, wenn man einmal von der Schwierigkeit absieht, dass der in Jer 52,29f. verwendete Begriff *nepheš* "Personen" eigentlich nicht geschlechtsspezifisch konnotiert ist. Ich selber war, indem ich die Zahl des literarisch sekundären Verses 2 Kön 24,14 auf die Exilierung von 587 bezog, auf rund 20.000 Exilierte gekommen, die in etwa den 25% der Bevölkerung entsprechen, die aus Samaria deportiert worden waren (R. Albertz, *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v. Chr.* [Biblische Enzyklopädie 7; Stuttgart 2001] 73-80). O. Lipschits plädiert in seiner neuen Untersuchung (*The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule* [Winona Lake, IN 2005] 59f.) für die geringere Zahl von rund 10.000 Deportierten, macht aber für Deportationen von 587 und 582 keine Aussagen. Durch eine neue differenzierte Auswertung der archäologischen Daten aus Surveys und Ausgrabungen konnte Lipschits allerdings aufzeigen, dass Juda – wenn auch regional durchaus unterschiedlich – im Zuge der babylonischen Eroberungen rund 60% seiner Bevölkerung verlor; er schätzt die Einwohnerzahl Judas in der babylonischen Zeit auf ungefähr 40.000 (269f.). Dies kommt sowohl mit Kiefers als auch mit meinen Kalkulationen in etwa überein. Von daher kann jetzt als gesichert gelten: Juda erlitt im 6. Jh. einen ganz erheblichen Bevölkerungsverlust, der aber nur zum geringeren Teil auf die Deportationen zurückzuführen ist.

Kiefer betont zurecht, dass die äußeren Lebensverhältnisse der judäischen Exilanten in Mesopotamien erträglich waren. Diese konnten teilautonome ethnisch-gesonderte Enklaven bilden, was ihnen erleichterte, ihre ethnische und religiöse Identität zu wahren (80). Auch was wir aus einigen Texten von ihren inneren Nöten hören, sei nicht unbedingt als ein "allgemeines Stimmungsbild" zu werten (82). Die Tatsache, dass es nur zu begrenzten Rückwanderungen unter Darius und Artaxerxes kam, beweise, dass Juden in allen Teilen des persischen Großreiches gute Entfaltungsmöglichkeiten hatten. "Die Diaspora wurde in persischer Zeit zur selbstverständlichen und akzeptierten Gegebenheit jüdischen Lebens" (90).

Kiefer weist darauf hin, dass es auch schon vor den großen Deportationen israelitische und judäische Handels- und Söldnerkolonien außerhalb des Kernlandes gab. So hängt etwa die Gründung der Militärkolonie von Elephantine schon mit den Nubierfeldzügen Psammetich I oder II im 7. oder 6. Jh. zusammen. Die assyrischen und babylonischen Angriffe provozierten mehrere Fluchtbewegungen, teilweise von Israel nach Juda, teilweise in die Nachbarländer. Zur vermehrten Auswanderung kam es dann in der hellenistischen und römischen Zeit. K. gibt eine gute Übersicht, wie unterschiedlich im einzelnen die vielen jüdischen Kolonien im gesamten

Vorderen Orient und Mittelmeerraum wahrscheinlich entstanden sind (91-109). Von den rund 8 Millionen Juden in der frühen römischen Kaiserzeit lebten nur 7-10% in Palästina (93).

In Kap. II nimmt Kiefer dann die ins Auge gefassten Wortuntersuchungen auf und untersucht den semantischen Gehalt des oben genannten Vokabulars zu Exil und Diaspora in der Hebräischen Bibel und im nachbiblischen Judentum. Auffällig ist dabei, dass das Verb *šābâ* durchaus die Härte der Deportation und das Verb *gālâ* die harte Realität des Verlustes bezeichnen können, jedoch die abgeleiteten Nomina wie z.B. *gōlâ* schon bald eine positive Konnotation annehmen konnten, etwa "als gottgegebene Möglichkeit des Überlebens" (225). Demgegenüber bringen die Verben des Zerstreuens "eine polydirektionale Ortsveränderung von einem Zentrum zur Peripherie zum Ausdruck" (225). Der Vf. betont aufgrund seiner detaillierten Wortuntersuchungen, dass keiner der verwendeten Begriffe "für sich genommen ausreicht, Israels Exil und Diaspora im Sinne einer Fachterminologie zu beschreiben" (226 vgl. schon 28).

In den umfangreichen Kapiteln III und IV untersucht Kiefer dann ausführlich die Deutungen von Exil und Diaspora, zuerst in der hellenistisch-römischen Zeit (230-436) und dann in der Hebräischen Bibel (437-695). Dazu bietet er eine Fülle von Einzeluntersuchungen der Belegstellen für die o.g. Wortstämme in den verschiedenen Schriften, die hier in ihrem Detailreichtum nicht gewürdigt werden können. Beide Kapitel laufen auf knappe Zusammenfassungen zu, in denen der Vf. den Ertrag seiner Untersuchung tabellarisch auswertet (432-436; 688-694). Sowohl in den Texten aus hellenistisch-römischer Zeit als auch in den Texten der Hebräischen Bibel findet K. ganz ähnliche sieben Deutungskategorien für Exil und Diaspora. Ich zitiere hier die zur Hebräischen Bibel: "1. Exil und Diaspora als Gottesgericht, 2. Emigration und Exilsdasein als überall präsente und unvermeidbare Realität oder beklagenswertes Schicksal der Schwächeren, 3. Hoffnung auf baldige Rückkehr ins Israel-Land oder Deutung der Rückkehr in persischer Zeit als Erfüllung der Verheißungen, 4. Eschatologische Sammlung der Zerstreuten und über die persische Zeit hinaus andauernde Exils- und Diaspora-Situation, 5. Akzeptanz der Diaspora-Situation, 6. Gottes Gegenwart und Zuwendung in Exil und Diaspora, 7. Zusammenhang von Diaspora und Universalismus" (688). Dabei können die einzelnen Schriften oder Kapitel oder Textabschnitte durchaus mehrere Deutungskategorien nebeneinander verwenden. Damit ist die Hauptthese erwiesen: "Es gibt auch positive Deutungen des Exils und vor allem eine breite Akzeptanz der Diaspora-Existenz weiter Teile Israels" (690).

Dieses allgemeine Ergebnis ist für jeden, der sich nur ein wenig mit Exil und Diaspora beschäftigt hat, nicht allzu überraschend. Auch ich war schon in meinem Buch über die Exilszeit (2001) auf ganz unterschiedliche Einschätzungen des Exils und der Diaspora in den verschiedenen biblischen Büchern gestoßen, worauf Kiefer nicht weiter eingeht. Ich würde sogar fragen, ob eine Untersuchung zusammenhängender Bücher, Kapitel oder Textabschnitte auf das in ihnen erkennbare Verständnis von Exil und Diaspora hin nicht letztlich zu einer genaueren Beschreibung der Aussageprofile führt als eine Untersuchung mehr oder minder isolierter Einzelstellen, in denen ein bestimmtes Exilsvokabular vorkommt. So

behandelt Kiefer etwa die Kapitel Jer 40–44 an sechs verschiedenen Stellen seines Buches und ordnet sie seinen Deutekategorien 1, 2 und 6 zu. Damit kommt aber nur andeutungsweise in den Blick, dass die Erzählung vom Scheitern der Gedalja-Reform (Jer 40,7–43,7) das Exil sogar als eine verspielte *Heils*chance begreift (so der Rez., *Die Exilszeit*, 14-16). K. scheint die gewisse Enge seines methodischen Zugangs zu spüren, wenn er versichert, er sei sich "der Gefahr wohl bewusst, in den Verruf einer «lexikalischen Methode» zu geraten" (28), dennoch entscheidet er sich für die gründlichen Wortstudien mit der Maxime: "Wer die kleinsten Bausteine nicht analysiert, wird auch die größeren Textzusammenhänge nicht begreifen können" (28). Dem kann man nur zustimmen. Doch offenbar hatte K. bei der gewaltigen Fülle der Texte, die er sich zur Analyse vorgenommen hat, weder die Zeit noch die Kraft, den zweiten Schritt zum Begreifen "der größeren Textzusammenhänge" selber zu tun. So wirkt sein Ergebnis relativ allgemein, historisch wenig profiliert und eigentümlich flächenhaft.

Aber vielleicht liegt die Bedeutung der vorgelegten Dissertation nicht zu sehr in ihrem Ergebnis, als in der Sammlung, philologischen Erschließung und Einzelinterpretation einer großen Fülle von Textmaterial. Jeder, der über das Verständnis von Exil und Diaspora in der Hebräischen Bibel und im frühen Judentum genauer arbeiten möchte, wird das voluminöse Werk von Jörn Kiefer als überaus reiche Materialsammlung, die ihm den Einstieg enorm erleichtert, sehr begrüßen und dem Vf. für die immense geleistete Arbeit dankbar sein.

Evangelisch-Theologische Fakultät Rainer ALBERTZ
Universitätsstraße 13-17
D-48143 Münster (Germany)

Raik HECKL, *Moses Vermächtnis*. Kohärenz, literarische Intention und Funktion von Dtn 1-3 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 14). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2005. 504p. 15,5 × 23. €55.60

Ziel der 2001 von der Universiät Leipzig angenommenen Dissertation ist es, das Verhältnis des narrativen Teils Dtn 1–3 zum nachfolgenden dtn Gesetz zu klären. Laut Heckl läuft Dtn 1–3 als nicht in sich abgeschlossener Text auf die nachfolgende Verkündigung des dtn Gesetzes hinaus und bindet dieses narrativ in den hexateuchischen Zusammenhang ein. Hier wird das Dtn dem früheren Bundesbuch an die Seite gestellt. So gilt Dtn 1–3 als Verbindungsglied zwischen Gen – Num und Jos. Erst das eingefügte dtn Gesetz verschob den Schwerpunkt von der Landnahme auf die Gesetzgebung und damit vom Hexateuch hin zum Pentateuch. Hierbei folgt Heckl der allgemein zu beobachtenden Tendenz, dass auf das Buch Josua für die weitere Diskussion um ein Pentateuchmodell nicht verzichtet werden kann.

Methodisch versucht Heckl in Dtn 1–3 eine von ihm sog.

Kohärenzstruktur herauszuarbeiten, die die inhaltliche Kontinuität eines Textes beschreibt. Diese semantische Beziehungsstruktur kann nur sinnvoll entlang des natürlichen Leseprozesses herausgearbeitet werden. Über die Analyse dieser Struktur versucht sich Heckl der Textproduktion und -rezeption zu nähern. Brüche in der Kohärenzstruktur weisen — wie schon in der frühesten historisch-kritischen Forschung — auf sekundäre Überarbeitung des Textes hin. Durch den textlinguistischen Blickwinkel ergibt sich allerdings eine größere Vorsicht in der Interpretation solcher Inkohärenzen. Dies kommt daher, dass Kohärenz durch einen kognitiven Prozess des Lesers hergestellt wird und somit auch im traditionellen literarkritischen Sinne weniger glatte, d.h. überarbeitete Texte durchaus als kohärent wahrgenommen werden können. Als Kriterium für Kohärenz gilt bei Heckl die Kontinuität des Inhalts. So kann er auch postulieren, dass jede biblische Textendgestalt intentional ist, da auch überarbeitete Texte keine 'Nicht-Texte' (nicht-kommunikative Texte) seien. In diesen interpretativen Voraussetzungen wird die Hochachtung Heckls gegenüber dem biblischen Text deutlich.

Die Arbeit bietet in ihrem Hauptteil so etwas wie einen äußerst detaillierten Kommentar zum bearbeiteten Textkorpus. Dabei wird die Leserorientierung und damit das Augenmerk auf die funktionalen Aspekte des Textes nie verlassen, wenn sich auch hier angesichts der Detailfülle der Überblick nur schwer automatisch einstellt. Die Detaildiskussion wird allerdings immer wieder an gegebener Stelle durch sinnvolle Zusammenfassungen der Ergebnisse strukturiert. Diese Zusammenfassungen sind an vielen Stellen kumulativ, d.h. der vorangehende Kontext wird immer wieder neu einbezogen. Hiermit wird Heckl seinem hermeneutischen Anspruch auf das Nachvollziehen des Leseprozesses gerecht. Einzelne kurze Exkurse bieten Einblick in Gedanken zu weiteren Textbereichen und angeschnittenen Themen. Der neben der exegetischen Leistung wohl größte Verdienst dieses Hauptteils besteht in der minutiösen Aufarbeitung der verschiedenen literarkritischen Annahmen früherer Forschergenerationen. Aus der gewählten hermeneutischen, textpragmatischen Perspektive Heckls wird am Beispiel Dtn 1–3 deutlich, welche quellenkritischen und redaktionsgeschichtlichen Paradigmen greifen können und welche nicht.

Die Einzelexegese des Textes orientiert sich an fünf Hauptreferenzbereichen (Ereignis, Person, Ort, Objekt, Zeit, Modus). Texteinheit für Texteinheit geht Heckl durch die drei ersten Kapitel von Dtn und versucht sehr kleinschrittig das Anwachsen der referentiellen Information zu beschreiben. Daran entwickelt er auch seine Gedanken zur literarkritischen Schichtung des Textes — oft in Opposition zu bisherigen literarkritischen Lösungsvorschlägen. Das Indiz für das Vorhandensein von mehr als einer Schicht sieht er darin, dass sich nicht alle Textelemente eindeutig einem einzelnen gemeinsamen Referenzsystem zuordnen lassen. Hierbei zeigt sich auch im Detail die oben schon beschriebene Vorsicht in der literarkritischen Arbeit.

An dieser Stelle sollen nur einzelne Ergebnisse referiert werden, die tragende Bedeutung für Heckls Gesamtthese haben, bzw. seinen Ansatz beleuchten.

Dtn 1,6-8 wird als der zentrale Text in Dtn 1–3 gewertet. Als Essenz

dieser Verse stellt Heckl fest, dass die Aufforderung zum Durchzug und der damit verbundenen Einnahme des verheißenen Landes von der vorherigen eidlichen Zusage dieses Landes durch Jhwh getragen wird. Das Land wird in seiner idealen Größe ("literarische Fiktion" 93) beschrieben und eine militärische Eroberung wird nicht gesehen. Dies steht der Schilderung in Jos gegenüber. In Dtn 1,19-25 wird die von 1,6-8 erzeugte Lesererwartung bzgl. der Landnahme enttäuscht und somit Spannung aufgebaut. Der einzige Vers, der in 1,6-25 ein Kohärenzproblem darstellt sei 1,21. Hier würde von einer militärischen Landnahmevorstellung ausgegangen ("... fürchte dich nicht..."). Dies jedoch widerspräche der gesamten Konzeption des Kontexts bis 1,25. Hier böte der Text also eine literarische Überarbeitung. Im fortlaufenden Kommentar Heckels finden sich nun immer wieder Hinweise auf diese literarische Überarbeitung, die sich anhand sehr ähnlich gelagerter Kohärenzprobleme definieren ließe. So bestimmt er 1,31.33 z.B. als sekundär, weil die dort formulierte Gottesnähe des Volkes "das Zurückschrecken vor den Problemen des Landes nicht mehr verständlich" (181) macht. Hier wird die ganze Diskussion recht willkürlich, denn m.E. ließe sich der Text ohne weiteres so auslegen, dass gerade dies die Wertung der Ängste des Volkes kommunizieren soll, d.h. das Unverständnis des Lesers gegenüber der Reaktion des Volkes angesichts der Nähe Gottes ist Teil der rhetorischen Strategie des Textes. Oder dass mit 1,33 "offensichtlich der Fortgang der Erzählung in die Formulierung des Verses eingeflossen" sind, ist an sich aus einer rhetorischen Perspektive der Dinge in keinem Falle ein Grund für eine spätere Überarbeitungsschicht oder paralleler Landnahmetraditionen. Die Vorwegnahme von möglicherweise so und so schon bekanntem Material (wenn man den großen pentateuchischen Erzählzusammenhang betrachtet) mag auf der reinen Ereignisebene des Textes ein Problem darstellen, aber auf der rhetorischen und ästhetischen Ebene der Kommunikation zwischen Erzähler und Leser mag es ein willkommenes Mittel der Leserlenkung und Persuasion sein. Auf diesem Hintergrund könnte man auch ohne Weiteres den auf der Ebene des Endtextes proleptischen Vers 1,21 — den Heckl ja als sekundär ausgrenzt — verstehen. Hier wird m.E. das Problem jeglicher funktionaler bzw. rhetorischer Textanalyse deutlich: man könnte hinter jedem Aspekt des Textes eine mögliche rhetorische Erzählabsicht vermuten, oder man macht eben früher Schluss und zweifelt die Intentionalität einzelner Aspekte an. Wo liegt die Grenze? Wenn man mit Amit (Y. Amit, «Progression as Rhetorical Device in Biblical Literature», *JSOT* 28 [2003] 3-32), davon ausgeht, dass literarische Texte durchaus bewusst eine Vielzahl von kommunikativen Ebenen abdecken, so muss man wohl am ehesten von einer umfassenden Intentionalität ausgehen. Heckls Grenzziehung wird zwar deutlich, aber schlüssig begründet wird sie nicht immer. So lehnt er z.B. Polzins Analyse von 2,10-12 und 2,20-23 (diese Verse werden von Heckl als sekundär verstanden) als rhetorisches Mittel zum direkten Leserbezug mit dem Hinweis ab, dass hier ja eine von Mose vermittelte Rede vorliege und der Leser ja gerade nicht Jhwh direkt 'höre' — eben wie das Volk auf der Handlungsebene (263f). Allerdings kann man z.B. in Ex durchaus eine parallele Strategie feststellen, die den Leser ganz bewusst Jhwhs Rede vernehmen lässt und zwar obwohl Mose schon in Exodus eine vergleichbare Mittlerrolle einnimmt, wie sie Heckl für Dtn 1–3 beschreibt.

Aus nicht genannten Gründen bleibt Heckl hier auf der Handlungsebene und geht nicht wie manchmal durchaus vollzogen auf die Text-Leser Ebene. Aufgrund der fehlenden Intentionalität müssen 2,10-12.20-23 also als den Lesefluss störende Glossen gelten.

Ein notorisches Problem in Dtn 1, die Schwierigkeiten der unterschiedlichen Adressaten in 1,34-40, erklärt Heckl aus dem Kontext heraus recht schlüssig. Hier zeigt sich wie auch bei der Betrachtung des typisch dtn Problems des Numeruswechsels, hier in den Jhwh-Reden in Dtn 1–3, wie Heckls Methodik und Hermeneutik im exegetischen Einzelfall greift. Sein Lösungsansatz für die Numerusprobleme konzentriert sich auf die Mittlerrolle Moses, die sich im Laufe der Erzählung herausschält und zunehmend literarisch tragende Bedeutung erlangt. Der Text geht insgesamt ökonomisch mit Redeeinleitungen um und verkürzt in einem Maße, das oft zu literarkritischen Hypothesen führte, die aber laut Heckl unnötig sind. In diesem Exkurs trägt Heckl vorbildlich seinem Anspruch Rechnung, eine funktionale Analyse vorzutragen.

Dtn 2,1-15 wird parallel zu 1,40-46 von der Thematik Gehorsam/Ungehorsam getragen. Dem Ungehorsam des Volkes in Dtn 1 wird in Dtn 2 der Gehorsam Gott (und Mose) gegenübergestellt und zwar idealistisch in dem das Volk nun unmittelbar dem einmal geäußerten Jhwh-Willen nachkommt – es ist "nicht primär die Abfolge von Auftrag und Ausführung für die Handlung entscheidend" (261). Mose tritt im Verlauf der Handlung immer mehr aus der untergegangen Generation heraus und seine Mittlerrolle wird weiter gestärkt, wie Heckl auch für 2,16-25 herausarbeitet. Diese herausragende Rolle Moses wird von der Distanz Jhwhs dem Volk gegenüber begleitet. Als weiteres zentrales Thema schält Heckl die unterschiedlichen Landnahmekonzepte, die im Text vertreten werden, heraus. Das idealistische Modell mit einem umfassenden Gebietsverständnis bis hin zum Euphrat (1,7) und einer nicht-kriegerischen Einnahme (Jhwh würde kämpfen — wie in Ägypten) dominiert Dtn 1 und weicht in 2-3 dem letztlich realisierten Konzept, welches von nicht besetzbaren Gebieten (z.B. Seir und Moab; 2,4-9) und kriegerischen Auseinandersetzungen seitens Israels ausgeht (gegen Sihon 2,24-37 und Og 3,1-11). Die mosaische Gerichtsbarkeitsregelung aus Dtn 1 hängt ebenfalls an dem idealistischen Landnahmekonzept und geht daher auch mit diesem unter. Mit dem zweiten Landnahmeversuch durch die nächste Generation werden die territorialen Einschränkungen deutlich und die Verantwortung des Volkes für die eigentliche Eroberung des Landes. Die Begrenzung der Landnahme würde aber durch Moses Bergschau (3,27) wieder in den Kontext der Verheißungen von 1,6-8 gestellt und als vorübergehend betrachtet. Die Ablösung Moses in der zentralen Rolle bei der Landnahme durch Josua wird mit dem Fortgang der Erzählung immer deutlicher und entspricht der Ablösung vom idealistischen Landnahmemodell.

Zusammenfassende Funktion hat Heckls viertes Kapitel, welches die Ergebnisse der vorangehenden detaillierten Kohärenzanalyse sammelt und nochmals die rhetorische Strategie des Textes konkretisiert. Dieser Teil wird durch eine erneute strukturiert dargebotene Übersetzung eingeleitet. Die bereits festgestellte Bedeutung von Dtn 1,6-8 wird nun in Bezug auf diverse Aspekte des Textes untersucht, wobei den Landnahmemodellen und den

literarischen Charakteren eine über die Zusammenfassung der vorherigen Ergebnisse hinausgehende Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Den analytischen Teil abschließend formuliert Heckl die Gründe, die hinter der Formulierung von Dtn 1–3 gestanden haben könnten. Durch die in sich geschlossene Argumentation des Textes wird die Frage beantwortet: "Wie kommt Moses besonderes Gottesverhältnis zustande, und wieso spielt er für das Gottesverhältnis Israels eine exklusive Rolle, obwohl er das noch einzunehmende Land nicht betreten darf?" (366). Darüber hinaus wird durch die unabgeschlossenen Aspekte des Abschnitts die Frage provoziert: "Wie soll angesichts der Tatsache, dass Mose sich zum alleinigen Vermittler des Gotteswillens entwickelt hat, die Landnahme weitergehen, wenn Mose das noch einzunehmende Land nicht betreten darf?" (367) Heckl arbeitet somit als Intention von Dtn 1–3 heraus, die folgende Gesetzesauslegung einzuleiten und zu begründen, dass Mose auch nach seinem Tod außerhalb des Landes durch den von ihm vermittelten Gotteswillen das Leben des Volkes dominiert. Diese Zielrichtung des Textes versucht Heckl in einem letzten Schritt anhand von intertextuellen Bezügen zum Hexateuch abzusichern. In diesem ebenfalls sehr gründlich erarbeiteten Abschnitt wird wiederum die schon beschriebene Zurückhaltung Heckls vor allzu enthusiastischen literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Hypothesen deutlich. Diese Haltung entspringt aber nicht einem prinzipiellen Konservativismus, sondern ist von seiner Eingangs formulierten Hermeneutik getragen.

Alle bisherigen Ergebnisse zusammenfassend bietet Heckl in seinem sechsten Kapitel eine sehr hilfreiche und durchaus schlüssig argumentierende Formulierung der literarischen Funktion von Dtn 1–3. Ein Ausblick auf diverse weiterführende Fragestellungen schließt sich an.

Heckl bietet eine alles in allem eine sehr umfassende Arbeit, die in großer Achtung vor dem Detail und dem Text zu durchaus haltbaren Ergebnissen kommt. Es zeigt sich wieder einmal, dass eine Beachtung neuerer textlinguistischer und -funktionaler Ansätze in den Bibelwissenschaften zu durchaus plausiblen, den Texten angemessenen und oft erstaunlich einfachen Lösungen althergebrachter exegetischer Schwierigkeiten führen kann.

Rua Alberto Conte, 168
Santa Monica
86600-000 Rolândia - PR, Brazil

Stefan Kürle

Giancarlo Toloni, *L'originale del libro di Tobia*. Studio filologico-linguistico (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense 71). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, 2004. xxvii-181 p. 17 × 24.

The publication in recent years of editions of the Greek, Aramaic, and Hebrew witnesses of the Book of Tobit, as well as two recent synopses, has facilitated the study of this book's rich textual pluriformity. Much of the

scholarly work on the texts of Tobit has been done in English and German but Giancarlo Toloni's monograph represents an important Italian language contribution to the field. It is an exacting philological study prepared at the Oriental Institute of the University of Naples under the direction of G. Garbini and it appears in the celebrated Spanish series Textos y estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense. Toloni's investigation is precisely focused on two related questions, that of the original language of composition of the Book of Tobit (Aramaic) and the dating (1st cent. B.C.) and a more precise classification of that language (Middle Aramaic with affinities to Jewish Palestinian Aramaic and other examples of Qumran Aramaic). Toloni is primarily interested in the Semitic witnesses, particularly the Qumran Aramaic and Hebrew texts and the Syriac. An additional Aramaic fragment of 4QTob[a] published after Toloni's monograph (M. Hallermayer and T. Elgvin, "Schøyen MS. 5234: Ein Neues Tobit-Fragment vom Toten Meer", *RevQ* 22 [2006] 451-461) containing words from Tobit 14,3-4 (thus overlapping with 4QTob[c], published by J. Fitzmyer) would not have contributed new data that would necessitate significant modification of his conclusions.

Introductory chapters lay out the *status questionis* of the textual history of the Book of Tobit and root this investigation's methodology in the Italian school of textual criticism, using philological, historical, and linguistic means to establish an eclectic critical text. Toloni's work does not actually seek to establish such a text, but makes a notable contribution to the task of preparing the methodological groundwork for the proper use of the various textual witnesses in establishing such a text. The first part of the book takes up the question of the original text of Tobit, with one chapter devoted to the Syriac versions and one to the Greek recensions (GI, the short text; GII the longer and more original text; and GIII, a Greek text mediating between GI and GII). The second part of the book compares the language of the Aramaic fragments of Tobit to the language of other Aramaic texts to establish more precisely the identification of the date and dialect of the Qumran fragments of Aramaic Tobit. The book concludes with a rich bibliography. The lack of indexes is to be regretted.

Toloni correctly identifies the Greek, Latin, Aramaic, Hebrew, and Syriac as primary witnesses. While he gives more attention to the Syriac texts than has been the case in previous investigations, relatively little attention is given to the Vetus Latina. The Syriac translation of Tobit is based on two different recensions. In the main, and with some exceptions, the first part of the book, through Tobit 7,10, reflects GI while the second part of the book reflects GIII. Already in 1879 T. Nöldeke had noted many agreements with GIII in the second part of Syriac Tobit. J. Lebram studied this matter more thoroughly in the 1950's to determine if these agreements in the second half of the Syriac text of Tobit with GII were the result of original GIII agreements with GII or the result of a later correction of Syriac Tobit toward GII. Lebram concluded that the Syriac text in the second part of the book had been translated from a Greek text based on GIII but was later corrected towards GII on the basis of a Hebrew text of Tobit. Toloni takes up Lebram's work and restudies his examples using the recently published Qumran texts as further evidence. He argues that the Syriac text preserved in the second half

of the book has been corrected using an Aramaic text of Tobit similar to but not identical to the Aramaic fragments of Tobit from Qumran. In other words, readings diverging from GIII but closer to GII and to the Qumran texts are explained by appeal to corrections based on a hypothetical Aramaic Vorlage. Toloni concludes that the readings in the second part of the book diverging from the Greek of GIII but closer to GII and the Qumran texts are likely to be very old and close to the original text. What he offers are reasonable criteria for use of the Syriac text in the task of establishing the original text. Toloni does acknowledge that normally the proper use of Syriac witnesses as an aid to establishing the original text of a biblical book requires a thorough knowledge of the translation technique of the translator. Without such knowledge of the techniques of the Syriac translators of Tobit divergent readings cannot be shown convincingly to witness to a different Vorlage. Great progress has been made in establishing the methodology for the proper evaluation of the Syriac versions and the exemplary studies by J. Joosten, P.J. Williams, and C. Morrison could serve as examples to be imitated in any future a study of the Syriac translations of Tobit. Lebram's earlier studies of the Syriac of Tobit and the contributions of Toloni in this monograph do not obviate the need for a more detailed study informed by these recent methodological advances in the developing field of Syriac studies. The problem remains that in the case of the Book of Tobit such a study is far more complex than for those books in which approximations of the Hebrew or Greek Vorlage of the Syriac translator can be established. The pluriformity of the Greek texts of Tobit combined with the extremely fragmentary nature of the Qumran Aramaic and Hebrew texts, which witness to no more than 1/5 of the book, are daunting obstacles to be overcome. Scholars have recently questioned the possibility of arriving at an original text of Tobit (e.g., T. Nicklas and C. Wagner, "Thesen zur textlichen Vielfalt im Tobitbuch", *JSJ* 34 [2003] 141-159). Curious agreements of the Syriac texts with each of the three Greek versions and with the Qumran fragments remain without satisfactory explanation. Toloni's hypothetical Aramaic Vorlage, similar to but not identical with the Aramaic fragments from Qumran, may reasonably explain some of these agreements in the second half of the book but text critics seeking to establish the original text of Tobit will still need to rely largely on the Greek and Latin witnesses in conjunction with the Qumran evidence and will continue to evaluate the Syriac readings with considerable caution.

With regard to the original language of the book Toloni concludes (with M. Morgenstern, E. M. Cook, and J. Fitzmyer and against K. Beyer and M. Wise) that it was composed in Aramaic rather than Hebrew and that the Hebrew fragments found at Qumran were translated from an Aramaic original. Using J. Fitzmyer's classifications, the Aramaic of the Qumran fragments is identified as Middle Aramaic, having strong affinities to the language of other Aramaic texts from Qumran. Although W. F. Albright believed that the Aramaic fragments of Tobit were written in Imperial Aramaic and predated the Aramaic of Daniel, and J. Greenfield assigned the Aramaic of Tobit to the late 4th century B.C., Toloni follows J. Fitzmyer in dating the Aramaic to be typologically later than the Aramaic of the Book of Daniel but prior to that of 1QapGen. The Aramaic of the book is thus assigned

to the period between 150 B.C. and A.D. 50, essentially the same period of time suggested by paleographical analysis of the fragments (100 B.C. to A.D. 25). This dating of the Qumran texts, based on both paleographical and philological grounds, is then used by Toloni to suggest that the book was composed only a few decades prior to the date of the Qumran fragments.

In the concluding lines of his study Toloni suggests that the Qumran fragments are likely to represent a text only a few decades removed from the autograph copy of the book's author. Earlier scholarship, which often used a broader set of criteria for dating, typically assigned the book to the fourth or third centuries B.C. rather than the second. C. Moore, for example, dated the composition of the book to "no earlier than ca. 300. B.C.E." (C. Moore, *Tobit* [AB 40A; New York 1996] 42) while J. Fitzmyer prefers a date toward the end of the period between 225 and 175 B.C. (J. Fitzmyer, *Tobit* [CEJL; Berlin 2003] 52). Toloni does not significantly distinguish the questions of dating texts on the basis of paleographical and linguistic analysis from the separate question of the date of composition. Toloni thus seems to rule out the possibility that the text was composed several centuries earlier and that the Qumran texts witness to an Aramaic that has been updated to reflect the contemporary dialect of the scribes that copied and preserved the story. Toloni's conclusions about the date of composition are, however, incidental to his more substantive linguistic and philological investigations. Toloni adds to the consensus view that Aramaic rather than Hebrew is the book's original language.

Building on the earlier contributions of J. Lebram on the Syriac texts and J. Fitzmyer on the Qumran texts of Tobit, the author has advanced the discussion of the use of these witnesses in establishing the Ur-text of this fascinating biblical book. The forthcoming book of M. Hallermayer (*Text und Überlieferung des Buches Tobit* [Berlin 2007]) will treat some of these same issues, especially the question of whether the goal of arriving at one "original" text of Tobit is possible. Further investigations of the Vetus Latina (J. M. Auwers is preparing the critical edition for the Vetus Latina Institut in Beuron) and the Syriac witnesses of the Book of Tobit remain a *desideratum*.

Dominican House of Studies
487 Michigan Ave., N.E.
Washington, D.C. 20017

Stephen D. RYAN, O.P.

Giuseppe SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*. Testo, traduzione, introduzione e commento (Biblica. Testi e Studi 9), Brescia, Paideia Editrice, 2006. 446 p. 15,5 × 23. €43.80

David A. DESILVA, *4 Maccabees*. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus (Septuagint Commentary Series), Leiden and Boston, Brill, 2006. xliv and 303 p. 16×24.5. €109.00; $156.00

Ein glücklicher Zufall hat es so gefügt, dass nahezu gleichzeitig zwei Kommentare zum vierten Makkabäerbuch erschienen sind, die von Umfang und Gewicht her diesen Namen auch wirklich verdienen (im zweiten Fall auch vom Preis her). Eine lange Zeit hindurch über Gebühr vernachlässigte Schrift des hellenistisch-kaiserzeitlichen Diasporajudentums erfährt dadurch eine angemessene Würdigung. Allerdings sind die beiden Kommentarwerke hinsichtlich ihrer Konzeption und Durchführung sehr unterschiedlich angelegt, und dass sie sich gegenseitig ergänzen würden, kann man auch nur sehr bedingt sagen.

Scarpat folgt dem bewährten, eher traditionellen Muster, das er schon seinem dreibändigen, von stupender Gelehrsamkeit zeugenden Kommentar zum Buch der Weisheit in derselben Reihe zugrunde gelegt hat (*Libro della Sapienza*, 3 vols. [Biblica. Testi e Studi 1, 3, 6; Brescia 1989, 1996, 1999]), ohne diesmal allerdings die Intensität dieses früheren, unentbehrlich gewordenen Meisterstücks zu erreichen. In einer einleitenden "nota storica" (13-46) skizziert Giulio Firpo die Vorgänge in Judäa zur Zeit von Antiochus III Magnus und Antiochus IV Epiphanes, die zwar den Hintergrund der Martyriumserzählung in 4 Makk bilden, deren Kenntnis aber streng genommen für 1 Makk und 2 Makk wichtiger ist als für 4 Makk. Dass 4 Makk eine selbständige historische Quelle für diese Ereignisse darstellen könnte, schließt Firpo denn auch ausdrücklich aus (46: der Autor von 4 Makk "o non aveva la più vaga idea della storia"; 45: "Il giudizio non può essere che totalmente negativo").

Es berührt sympathisch, dass Scarpat seine eigene Einleitung zu 4 Makk gleich in der ersten Zeile mit einer Verneigung vor Carl Willibald Grimm beginnt (47), dessen inzwischen 150 Jahre alte Behandlung von 4 Makk (in *Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments* [Leipzig 1857] 283-370) immer noch erstaunlich modern wirkt. Ansonsten macht Scarpat bereits in der Einleitung den strikt philologischen Charakter seiner Auslegung deutlich (47: "...in questo lavoro se è insistito sull'aspetto lessicografico..."), der seine Vorzüge, aber auch seine Grenzen hat. Zu einigen Schlüsselbegriffen wie εὐσέβεια, νόμος und λογισμός, ebenso auch zu selteneren Vokabeln wie ἰσοδύναμος und weiteren Termini werden noch im Rahmen der Einleitung ausführliche Belege aus Plato, Plutarch und Cicero, aus Philo von Alexandrien und vor allem aus Flavius Josephus geboten. Mit der häufigen Berufung auf Josephus will Scarpat nicht etwa die die alte These von einer Abfassung von 4 Makk durch Josephus wiederbeleben. Wohl aber vertritt er die Ansicht, der Autor von 4 Makk habe die Werke des Josephus gelesen und geliebt (62-63: "un autore che legge e ama Giuseppe"). Das hat natürlich Konsequenzen für die Datierung von 4

Makk (und für den Entstehungsort, wie wir gleich sehen werden). Bezüglich der Abfassungszeit optiert Scarpat für einen Ansatz gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr., was ich nach wie vor für zutreffend halte. Strittiger dürfte schon die Gattungsbestimmung sein, die er vornimmt. Ohne die Grabrede als ein Modell unter anderen völlig zu ignorieren, entscheidet er sich doch für die generelle Klassifizierung als Homilie (85: “l’omelia”).

Hier deutet sich bereits eine Gesamtthese an, die einige Überraschungen bereit hält. Scarpat zufolge lebte der Autor von 4 Makk in einer jüdischen Synagogengemeinde in Rom, wo er Zugang zu den Werken des Josephus hatte. Seine Absicht war es, seine jüdischen Glaubensbrüder gegen immer stärker aufkommende christliche Einflüsse zu immunisieren (56: “un giudeo che vuole consolidare i correligionari nella fede dei padri e proteggerli dall’incombente pericolo del cristianesimo”). Der Verfasser des Hebräerbriefs, einer weiteren Homilie in schriftlicher Form, stammt aus derselben jüdischen Synagoge in Rom, kennt 4 Makk, ist zum christlichen Glauben konvertiert und möchte nun andere Synagogenmitglieder dazu überreden, den gleichen Schritt zu tun und sich nicht etwa durch das Preislied auf das jüdische Gesetz in 4 Makk davon abhalten zu lassen (56, 91-92). Diese Situierung des Hebräerbriefs in einem streng jüdischen Milieu dürfte vor allem hinsichtlich des Adressatenkreises in der neueren Exegese kaum noch konsensfähig sein (cf. M. Karrer, *Der Brief an die Hebräer. Kapitel 1,1-5,10* [ÖTBK 20,1; Gütersloh – Würzburg 2002] 100: “Viele Auslegungen der letzten Zeit, unter ihnen fast alle deutschsprachigen Kommentare, plädieren darum für heidenchristliche, allenfalls gemischte Adressaten”). Abgesehen von der Nähe zu Josephus und zum Hebräerbrief (dessen Entstehung in Rom möglich, aber nicht sicher ist) werden, soweit ich sehe, keine weiteren Argumente für die Lokalisierung von 4 Makk in Rom genannt. Somit wird den vielen Rateversuchen hinsichtlich der Verortung von 4 Makk lediglich ein weiterer geistreicher Einfall hinzugefügt. Auf die Frage nach dem Verhältnis zum entstehenden Christentum kommen wir zurück.

Bei der eigentlichen Kommentierung geht Scarpat nach Kapiteln vor, nicht nach Sinnabschnitten. Als erstes werden jeweils der griechische Text (mit wenigen Abstrichen [Übersicht 98] nach Rahlfs) und Scarpats eigene Übersetzung ins Italienische abgedruckt. Ich vermute einmal, dass diese Übersetzung für italienischsprachige Leser sehr hilfreich sein wird, aber das müsste ein “native speaker” beurteilen. Jedenfalls scheint mir die Wiedergabe der Eingangsworte φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλων mit “Mi accingo a esporre una trattazione filosofica profonda” (99) sehr gelungen zu sein. Die Kommentierung erfolgt dergestalt, dass aus dem Text griechische Lemmata herausgegriffen und manchmal ausführlich, manchmal knapp, z.B. durch bloße Angabe einer Parallelstelle, behandelt werden. So führt Scarpat, um nur ein Beispiel herauszugreifen, zu den soeben zitierten Eingangsworten der Reihe nach an: Plato, Gregor von Nyssa, Philo, Clemens Alexandrinus, Seneca, Johannes Chrysostomus, erneut Philo, den Aristeasbrief, vier weitere Stellen aus Plato und zuletzt Plutarch (102-105). Wörtliche Zitate werden in größerem Umfang geboten, aber die inhaltliche Auswertung bleibt weithin dem Benutzer überlassen. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur findet in diesen Partien kaum noch statt. Es verwundert auch, eine wie geringe Rolle die rhetorische Analyse spielt. So wird kaum ein

Wort verloren hinsichtlich der Bestimmung von einzelnen Redeteilen (immerhin haben wir es auch nach Scarpat mit einer Homilie zu tun), der rhetorischen Strategie des Autors und den einzelnen sprachlichen Kunstgriffen und Figuren. Man sieht, dass der Hinweis auf den rein philologischen, um nicht zu sagen lexikographischen Charakter dieser Kommentierung in der Einleitung durchaus ernst zu nehmen ist.

Die zahlreichen Quellenbelege, die zu den Stärken des Bandes zählen, werden durch das Stellenregister (425-446) gut erschlossen. Wer nach Informationen zu griechischen Termini und textlichen Details oder nach instruktiven Vergleichstexten jüdischer, griechisch-römischer und christlicher Provenienz sucht, wird in Zukunft mit Gewinn zu Scarpats Werk greifen.

Nicht nur 4 Makk erfreut sich neuer Aufmerksamkeit. Auch die Septuaginta ist wieder sehr viel stärker in den Mittelpunkt des Interesses gerückt (in Klammern darf vielleicht erwähnt werden, dass zur Zeit der Niederschrift dieser Zeilen die Publikation der *Septuaginta Deutsch* kurz bevor stand, das heißt der ersten Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche überhaupt, zu der der Rezensent eine Neubearbeitung von 4 Makk beigesteuert hat). Das Buch von deSilva, das in einer neuen Kommentarreihe zur Septuaginta erschienen ist, partizipiert an beiden Trends. Sein Verfasser war bereits durch verschiedene Beiträge zu 4 Makk (vgl. nur *4 Maccabees* [Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha; Sheffield 1998]) für diese Aufgabe bestens ausgewiesen; er enttäuscht die in ihn gesetzten Erwartungen auch diesmal nicht.

Was zweifellos als erstes ins Auge springt, ist die Wahl des Kodex Sinaiticus als Textgrundlage, während üblicherweise Rahlfs kritischer oder besser eklektischer Text als Basis für die Kommentierung dient (4 Makk ist bekanntlich im Sinaticus und im Alexandrinus enthalten, daneben teilweise auch im Venetus und in einer Reihe von Minuskeln; für die Textkritik sind auch Menologienhandschriften sowie die lateinische und die syrische Übersetzung von Bedeutung). Betroffen ist von dieser Grundsatzentscheidung vor allem die Wiedergabe des griechischen Textes durch deSilva (2-63, mit begleitender englischer Übersetzung). Hier wird die Fassung von 4 Makk im Sinaiticus wiedergegeben, so genau wie das im modernen (!) Druckbild möglich ist. Korrekturen und Eingriffe im Original der Handschrift werden im Text oder im Apparat kenntlich gemacht (xl: "The textual apparatus is designed to provide access to all the information on the manuscript page of Sinaiticus..."). Der Apparat verzeichnet außerdem die Abweichungen gegenüber dem eklektischen Text bei Rahlfs (xl: "...as well as to display the points of convergence and divergence from Rahlfs's critical text"), so dass diese momentane Standardfassung gleichfalls präsent bleibt, nicht jedoch die Varianten anderer Textzeugen, die in Fällen von einigem Gewicht aber im Kommentar diskutiert werden. Die Frage drängt sich auf, wie weit man dieses an sich begrüßenswerte Bemühen um mehr Authentizität noch vorantreiben soll. Der nächste Schritt wäre wohl, mit einer diplomatischen Transkription anstelle des modernen Druckbilds zu arbeiten oder – warum nicht – gleich mit einem Faksimile des Originals. Spätestens hier dürfte aber die Kapazität fast aller potentiellen Benutzer überfordert sein. Anders gesagt: Die hermeneutischen Implikationen dieses Projekts bedürften noch einer intensiveren Reflektion.

Aus der Einleitung (xi-xliv) seien nur die Ausführungen zur Datierung von 4 Makk herausgegriffen. Gestützt auf Bickermann (dessen Argumente mit politischen Gegebenheiten ich in diesem Fall, wie andernorts ausgeführt, nicht für ganz überzeugend halte) beharrt deSilva auf einem Frühansatz in die Jahre 19-72 n. Chr., favorisiert innerhalb dieses Rahmens allerdings eher "(t)he latter part of the proposed range" (xvii). Diese Datierung macht es dann auch möglich, einen direkten Einfluss von 4 Makk auf neutestamentliche Schriften wie den Hebräerbrief und die Pastoralbriefe zu postulieren (cf. xxxii: "In regard to Hebrews and the Pastoral Epistles, a stronger case for actual influence, rather than merely points of contact, can be made").

Die Kommentierung selbst nimmt formal gesehen Abschied von der typischen Form eines Kommentars, was durchaus als Fortschritt zu werten ist. Wir treffen Zwischenüberschriften an, aber keine Lemmata oder Verszahlen mehr. An ihre Stelle tritt ein zusammenhängender, flüssig geschriebener und gut lesbarer Text, in den textliche Details und die Zitierung von Vergleichsmaterial integriert sind. Die rhetorische Analyse dient geradezu als Leitfaden für die Erschließung der Vorlage, die auch für deSilva eindeutig dem Redegenus angehört (cf. xxi: "4 Maccabees represents some species of epideictic rhetoric"). Das Gesamtverständnis von 4 Makk wird durch dieses Vorgehen wesentlich gefördert und dem Leser auf eingängige Weise nahe gebracht.

Bibliographie (267-277), Autorenregister (279-280) und Stellenregister (281-303) beschließen diesen schönen Band.

Kommen wir zum Schluss noch einmal auf die Frage nach dem Verhältnis von 4 Makk zum frühchristlichen Schrifttum zurück, weil diesbezüglich das letzte Wort noch nicht gesprochen sein dürfte. Dieser Problemkreis, der mit der strittigen Datierung von 4 Makk untrennbar verknüpft ist, hat mindestens drei unterschiedliche Ebenen.

1. Man kann zunächst fragen, inwieweit 4 Makk möglicherweise nicht nur frühchristliche Schriften wie die Ignatiusbriefe und das Martyrium des Polykarp, sondern sogar neutestamentliche Schriften direkt beeinflusst hat. Dass kaum eine Besprechung von Röm 3,24 ohne einen Hinweis auf die Verwendung von ἱλαστήριον in 4 Makk 17,22 auskommt, ist hinreichend bekannt. Direkte Querverbindungen werden in der Regel nicht hergestellt, weil dem erhebliche chronologische Schwierigkeiten im Weg stehen. Das ändert sich bei Spätschriften wie dem Hebräerbrief und den Pastoralbriefen, vor allem wenn man mit deSilva 4 Makk relativ früh ansetzt. Aber auch Scarpat bringt, trotz seiner mittleren Datierung von 4 Makk auf ca. 100 n. Chr., den Hebräerbrief und 4 Makk eng zusammen, was aber unter dieser Voraussetzung nur dann möglich scheint, wenn man wie er beide Autoren eine gemeinsame Sozialisierung in derselben römischen Synagogengemeinde durchlaufen lässt.

2. Je weiter man mit der Abfassung von 4 Makk ins 2. Jahrhundert herab geht, desto mehr drängt sich eine gegenläufige Überlegung auf, die in der Diskussion anderer jüdischer Pseudepigraphen wie dem Testament des Abraham, den Testamenten der zwölf Patriarchen und der Himmelfahrt Jesajas eine wichtige Rolle spielt (cf. J.R. Davila, *The Provenance of Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?* [JSJSup 105; Leiden – Boston 2005]): Inwieweit haben wir es überhaupt noch mit jüdischen Schriften zu

tun? Sollte man nicht besser einräumen, dass es sich im Grunde um christliche Kompositionen handelt? Für 4 Makk wird diese Möglichkeit selbst bei einem Spätansatz meist nicht in Erwägung gezogen. Zu ausgeprägt erscheint das Beharren des Autors auf dem jüdischen Gesetz, besonders auf den partikulären Speisegeboten und ihrer Befolgung mit letzter Konsequenz. Dass manche Forscher an einigen Stellen in 4 Makk mit Glossen und Interpolationen von christlicher Hand rechnen, steht auf einem anderen Blatt. Betroffen sind vor allem 4 Makk 1,3-6; 7,19; 9,8b; 10,4; 16,25 und 11,7-8. Im Detail sind die einzelnen Fälle unterschiedlich zu beurteilen. In erster Linie ist hier die Textkritik gefragt, die mehrfach über das Eindringen von sekundären Ergänzungen Aufschluss geben kann.

3. Es bleibt noch die bei Scarpat angedeutete Alternative, dass der Autor von 4 Makk seinerseits die christliche Variante des pluriformen Judentums des 1. Jahrhunderts n. Chr. bereits kennen gelernt hatte und davon keineswegs begeistert war. Seine philosophisch und rhetorisch geschulte Argumentation könnte sich dann auch ein Stück weit als geschickte Gegenstrategie erklären, die den Christen zum Beispiel die Kategorie des Sühnetodes aus der Hand schlagen will. Man denke nur an Eleazars sühnendes Sterben in 4 Makk 6,28-29, an die Verwendung von ἀντίψυχον und ἱλαστήριον in 17,21-22 und die Anspielung auf die Opferung Isaaks in 13,12 und öfter, aber auch an die vielleicht bewusste Vermeidung der christlichen besetzten Zeugenterminologie (vgl. in diesem Sinn H. Spieckermann, *Martyrium und Vernunft des Glaubens: Theologie als Philosophie im vierten Makkabäerbuch* [NAWG.PH 2004,3; Göttingen 2004] 67-86, bes. 86: "Es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß das vierte Makkabäerbuch eine Reaktion auf die christologische Deutung der jüdischen Bibel in griechischer Gestalt ist"; Scarpat nennt diesen Beitrag in seiner Bibliographie, deSilva nicht). Auf die parallele Verwendung von ἱλαστήριον in Röm 3,24 und in 4 Makk 17,22 würde von hier aus neues Licht fallen. Diese dritte, letzte Vergleichsebene könnte sich in Zukunft als die eigentlich fruchtbare erweisen.

The University of Chicago Divinity School — Hans-Josef KLAUCK
1025 East 58th Street
Chicago, IL 60637

Novum Testamentum

Giuseppe SEGALLA, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio (Logos: Corso di studi biblici 8/2). Leumann (Torino), Editrice ELLEDICI, 2006. 616 p. 17 × 24,5. €37.

Au début de son livre (19-24) Giuseppe Segalla (désormais S.) dresse une liste de 106 ouvrages, échelonnés entre 1643 et 2005, qui ont pour objet la théologie du Nouveau Testament. Il aurait pu légitimement y intégrer ses propres travaux. En effet S. a consacré à la théologie biblique une partie importante de sa réflexion et de ses publications.

Après une préface, où il précise vouloir réaliser «une synthèse théologique, raisonnée et à jour, du NT» (13), et une bibliographie de base (15-24), S. propose, dans une brève introduction (25-28), une définition opératoire de l'expression qui sert de titre. Science critique, la théologie du NT doit mettre au jour la cohérence de ce qui lui est donné par le canon comme une œuvre faisant unité dans sa diversité. Certes, le canon chrétien unit solidement le NT à l'AT, et de ce fait la théologie du NT devrait être intégrée dans une théologie de toute la Bible. Mais pour des raisons contingentes on peut légitimement se concentrer sur le NT, à condition toutefois de ne jamais perdre de vue, et c'est ce que l'adjectif «biblique» du titre doit rappeler, le lien intangible du NT avec l'AT. On peut d'ailleurs observer que l'expression «théologie biblique du NT», très en vogue dans la production du 19e siècle, a resurgi dans les titres de publications récentes sur la théologie du NT (voir H. Hübner, P. Stuhlmacher).

Le corps de l'ouvrage est divisé en deux grandes sections: les fondements (29-85) et les développements (87-591). Le lecteur sera reconnaissant à l'auteur pour les nombreuses introductions et récapitulations qui jalonnent la progression.

Dans les «fondements» S. rappelle d'abord la genèse et l'histoire de la «théologie du Nouveau Testament» comme discipline particulière. Il en rend compte selon le modèle du défi posé par la culture et appelant une réponse par la théologie. À la critique du dogmatisme par les Lumières répond une théologie biblique scientifique, distinguée sinon séparée du dogme. À la mise en cause de la théologie comme telle dans le positivisme historique, la réponse donnée consiste à abandonner la théologie biblique au profit d'une histoire des idées ou de la croyance. Mais l'histoire des religions suscite à son tour un retour à la théologie proprement dite sous la forme de la théologie kérygmatique (Bultmann) ou de la théologie de l'histoire du salut (Cullmann, Goppelt). L'éclatement actuel des méthodes est le fruit d'une mutation culturelle importante (post-modernisme), qui prive l'histoire de son statut princier. Le texte n'est plus seulement une fenêtre par laquelle l'histoire se dévoile, il est lui-même objet d'étude et vecteur de sens. Le rôle du lecteur dans la production du sens est souligné par la critique de la réception. Parmi les auteurs récents qui ont relevé le défi en montrant que la diversité de la

théologie ne suit pas à son unité, S. mentionne sa préférence pour Stuhlmacher. Il se propose toutefois d'aller plus loin que lui en se fondant sur «les exigences d'une théorie holistique de la révélation attestée» (63), ce qui veut dire que la révélation touche à la fois l'histoire, le monde du texte et celui de la réception, et qu'elle est «at-testée» par les médiateurs (prophètes, Jésus) et reçue dans la foi (52-53), tout en devenant texte. Tel est le premier fondement. Le second, dont la présentation est répartie sur les chapitres 2 et 3, est constitué par la mémoire de Jésus, comme «principe heuristique» le plus apte à faire émerger l'unité des deux testaments et du NT en particulier (ch. 2). S. y présente l'esquisse de son parcours d'ensemble. Il justifie son choix de présenter les voix de la mémoire en s'appuyant sur le critère linguistique (distinction narratif vs discursif), ce qui l'amène à dissocier Jn des autres évangiles, une solution guère convaincante. Dans le chapitre 3 il propose une intéressante réflexion sur la richesse du vocabulaire et de la notion de mémoire au plan littéraire, phénoménologique et théologique. Du point de vue littéraire les textes qui comportent explicitement le vocabulaire de la mémoire sont présentés sommairement, d'abord dans les productions narratives et en particulier dans Jn, ensuite dans le corpus épistolaire. La structuration phénoménologique ou anthropologico-existentielle est abordée par le binôme indicatif vs impératif. Le constat premier est que la mémoire est moins souvent évoquée sur le mode du récit que requise, et ce deuxième phénomène est à prendre en particulière considération quand la requête est émise par Jésus lui-même. Le texte capital est ici, bien évidemment, l'impératif de Jésus lors de la cène (Lc 22,19 et 1 Co 11,24-25); de la sorte «la cène eucharistique est la mémoire vivante de Jésus, dans l'espace et dans le temps, de sa "pro-existence" et de sa "pro-mort"» (80). Quant à l'indicatif, il indique que la communauté chrétienne dans les diverses manifestations de sa vie est le lieu où les croyants se tournent vers Jésus; ils se souviennent activement de lui parce qu'ils le reconnaissant comme leur référence. Du point de vue théologique, la mémoire constitue l'attestation que la promesse divine trouve sa réalisation en Jésus.

Dans l'introduction générale aux *développements* (89-95; voir aussi 221-222) S. poursuit son investigation sur la mémoire (son vocabulaire et ses types) en se fondant sur les analyses de J. Assmann. Cette deuxième section est elle-même divisée en trois parties, qui abordent successivement la mémoire de Jésus dans l'histoire, les productions littéraires réunies dans le NT, et le canon qui les tient ensemble.

En abordant la «mémoire théologique de Jésus comme histoire» on est frappé d'emblée par la distance prise par S. par rapport à la recherche historique sur Jésus: «ce n'est pas le Jésus de l'historien ou des historiens que nous entendons rejoindre» (99); la nature des sources (les évangiles sont «en même temps documents historiques et témoignages de foi») et l'engagement personnel du chercheur rendraient impossible une approche strictement historique. Cette déclaration liminaire étonne quelque peu quand on la confronte à ce que S. propose dans les pages suivantes. Comme font habituellement les historiens récents travaillant sur Jésus, il a recours dès le départ (104, n. 7) aux critères qui permettent de dégager d'une façon relativement contrôlée les éléments originaires de la tradition – car l'historien aussi pratique la *Traditionsgeschichte*, et l'utilisation des critères se poursuit

dans la suite du travail: critère de l'embarras (177, 181), de la dissimilarité (169), de la discrétion christologique (185) par exemple. On distingue des strates pré-rédactionnelles quand il s'agit d'apprécier la portée des paroles de Jésus qui se réfèrent à la loi (166). Dans la conclusion de la première partie (268), S. reconnaît d'ailleurs clairement que le parcours suivi «se laisse reconstruire seulement avec grande difficulté et toujours sous la forme hypothétique de la science historique». Il y a là une certaine ambiguïté. Cela dit, le recenseur partage tout à fait ce qui est dit sur l'enracinement de Jésus dans l'AT et le judaïsme (ch. 1), et pour tout l'essentiel, est d'accord avec les développements sur la thématique du royaume de Dieu, sur la relation de Jésus au Père, sur la mort de Jésus et même, mais avec un peu d'hésitation cette fois, sur l'authenticité jésuanique des déclarations relatives à la dimension salvifique de cette mort (ch. 2). Le chapitre 3 porte sur la mémoire relative au Ressuscité. On peut légitimement la qualifier de seconde, dans la mesure où le souvenir du Jésus terrestre constitue une mémoire première, qui s'enracine, à travers les cercles des disciples, dans le temps du Jésus terrestre. Il est permis de penser, notamment sur la base du logion sur le banquet dans le royaume (Mc 14,25 et par.) que Jésus lui-même a laissé entendre qu'il y aurait une suite après sa mort. La résurrection fut en tout cas pour les disciples la réhabilitation du crucifié et la confirmation de son lien privilégié avec le Père. À côté des narrations évangéliques et avant elles, les brèves formules de foi l'attestent (S. en présentera quelques unes dans le chapitre suivant, 245-250). À juste titre une attention particulière est donnée dans ce cadre à 1 Co 15,3-8. Exceptionnellement (mais voir aussi 1 Co 11,23) Paul précise lui-même qu'il s'agit d'une tradition. Son importance lui vient du fait qu'elle évoque les apparitions en recourant à la formule *ôphthè*. Selon S. (209), la résurrection de Jésus fut appréciée à l'origine comme une exception et le lien avec la résurrection générale fut souligné ultérieurement par Paul. Les deux références globales que la formule de 1 Co 15,3-8 fait aux Écritures, n'indiquent-elles pas déjà que la résurrection de Jésus réalise la promesse ? L'importance reconnue à la formule aurait justifié qu'on s'arrête un peu plus longuement à sa composition et à sa genèse. Les brèves indications données (210) ne justifient pas vraiment la conclusion qu'il s'agit d'un fragment archaïque issu de la communauté primitive d'expression araméenne.

La résurrection de Jésus est l'événement fondateur qu'on ne peut pas atteindre en lui-même mais seulement à travers les événements seconds, autrement dit les apparitions pascales et —, soutient S. avec une assurance que beaucoup ne partageront pas —, le tombeau vide. Il n'était pas possible de traiter de la résurrection (ch. 3) sans s'appuyer déjà sur le témoignage des traditions anciennes. Le chapitre 4 va les examiner de plus près en tentant de restituer historiquement ce qui s'est passé entre les années 30 et 50, c'est-à-dire avant la parution du premier écrit chrétien. Cela revient à parler des communautés primitives, de leur prise de conscience identitaire (Église), de leurs rites (baptême et cène), de leurs croyances. Bien qu'idéalisé (222), le récit des Actes paraît fournir un accès relativement aisé à ces communautés, et diverses formules identifiables dans les écrits postérieurs comme éléments traditionnels complètent le tableau. L'apport le plus neuf de ce chapitre est constitué par le long développement consacré à ces formules brèves (245-250) et surtout aux hymnes (251-268). L'auteur a fait sienne, en la réélaborant

personnellement, une étude peu connue, touffue, compliquée dans son écriture, mais stimulante de Edgar Haulotte (voir 269, bibliographie). En ce qui concerne les hymnes christologiques du NT (Ph 2,6-11; 1 Tm 3,16; He 1,3; Col 1,15-20; 1 P 1,20+3,18.22 [la référence de la p. 251 est à corriger ainsi]; Jn 1,1-18), S. met en relief leur homogénéité théologique. La continuité avec la mémoire première de Jésus est assurée surtout par l'importance de la Croix et donc de la sotériologie, et par la référence à Dieu. S. maintient, avec de bons arguments littéraires dans la plupart des cas, le caractère traditionnel de ces hymnes. Il pense même pouvoir établir que la matrice de leur schéma commun était disponible dès les années quarante. Basé sur la mémoire première de Jésus terrestre et sur la première annonce de sa résurrection, le schéma sous-jacent aux hymnes constitue «une réponse pensée, formulée avec soin et proclamée solennellement» (239). Par rapport à la troisième mémoire, celle des écrits néotestamentaires qui sera examinée dans la suite, les hymnes jouent le rôle d'une silhouette, ils fournissent les lignes de force qui structureront de l'intérieur la facture des écrits néotestamentaires. Reste une question cruciale, que Haulotte et S. n'ignorent pas mais qu'ils n'affrontent guère: le soubassement sur lequel repose ce bel édifice est-il assez solide? La tendance actuelle est plutôt à la prudence et à une grande réserve non seulement sur le genre littéraire de tel ou tel de ces morceaux mais même sur son caractère traditionnel (voir R. Brucker, *'Christushymnen' oder 'epideiktische Passagen'? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt* [FRLANT 176; Göttingen 1997]).

En raison de l'abondance des développements nous passerons beaucoup plus rapidement sur la deuxième et sur la troisième partie. Quittant maintenant le domaine où l'histoire tenait une place fondamentale, S. se tourne vers les documents qui proposent la forme littéraire de la mémoire de Jésus. Disons-le d'emblée, l'ensemble de ce parcours impressionne par le volume de l'information dont l'auteur fait preuve et plus encore par l'ampleur de son apport personnel. Son objectif formel est de conduire une enquête minutieuse à propos du retour que la mémoire chrétienne fait sur Jésus, et l'analyse surprend par la richesse de ses découvertes dans les écrits non narratifs (par exemple dans l'épître aux Hébreux [465-475]). Mais en même temps S. introduit ses lecteurs dans une connaissance approfondie des particularités littéraires et théologiques de chaque écrit. Après avoir rappelé l'importance de la reprise de l'AT dans les écrits du NT et évoqué les progrès faits par l'exégèse récente pour la clarification du genre littéraire «évangile» (281-286), S. examine successivement les synoptiques et les Actes (287-383). Parce que la mémoire de Jésus y est remarquablement forte, il passe ensuite à Jc et à 1 P (388-404). Le corpus paulinien (404-465) est traité de manière thématique en croisant les indications venant de différentes épîtres. Les écrits johanniques, dont S. est un spécialiste, font l'objet d'un chapitre volumineux (477-522) alors qu'un bref épilogue (522-528) est consacré à Jude et 2 P. La troisième partie des «*Développements*» (535-591 est consacrée au canon, et qui dit canon dit aussi réception croyante par le lecteur du NT. La méthodologie canonique, illustrée par les travaux de B.S. Childs et J.S. Sanders est bienvenue, à condition de ne pas récuser la méthode historico-critique comme le fait Childs. Le NT exige lui-même, par les références constantes à l'unique norme des Écritures, d'être intégré dans l'ensemble plus

vaste formé par les deux testaments, et S. revient de façon appropriée sur le sujet. Mais l'herméneutique chrétienne ne peut pas être conforme à celle du judaïsme. Alors que le cœur des Écritures juives est à identifier à la Tora, le canon chrétien est normé par la foi au Christ. Notons enfin qu'au fil des pages notre auteur fait écho de façon instructive aux données nouvelles (voir par exemple les travaux de D. Trobisch) qui précisent l'histoire de la constitution du canon.

Après un bref épilogue (593-596), on lit un index des auteurs modernes cités. Il manque malheureusement un index des passages scripturaires, qui serait fort utile pour la consultation répétée de cette somme; la table des matières très détaillée y supplée en partie. Mises à part quelques erreurs dans les références bibliographiques en allemand et dans l'index des auteurs, la présentation de l'ouvrage est très bonne.

On pourra sans doute être en désaccord avec les tendances quelque peu conservatrices manifestées par S . dans la façon de mener l'étude historique sur Jésus, dans l'utilisation historique des Actes et dans l'appréciation des questions d'introduction pour tel ou tel livre (1 P, Jc, 2 Tm). On pourra même n'être pas pleinement convaincu que le recours à la catégorie de la mémoire est déterminant pour la substance du livre. Mais, à n'en pas douter, les exégètes et les autres théologiens gagneront beaucoup à se plonger avec patience et ardeur dans cet ouvrage remarquable et probablement sans équivalent dans la production catholique, qui montre à frais nouveaux et de manière systématique la centralité de la figure de Jésus, le Jésus réel, relié bien entendu à son Dieu et Père, dans l'histoire et dans les écrits du NT.

28 rue Gounod
F-67000 Strasbourg

Jacques SCHLOSSER

MARC J. DEBANNÉ, *Enthymemes in the Letters of Paul* (Library of New Testament Studies 303). London, T&T Clark, 2006. xxiv-294 p. 16 × 24. £ 70.00.

Degno di attenzione è il contributo di Debanné sugli entimemi nelle lettere paoline, con particolare attenzione alle sette *Hauptbriefe* di Paolo. Negli otto capitoli che compongono il saggio, i primi due sono dedicati alla definizione dell'entimema nella retorica antica e in quella contemporanea (1-49); seguono quattro capitoli incentrati sul reperimento degli entimemi nelle lettere brevi di 1Tessalonicesi, Filemone, Filippesi e Galati (51-166) e due per le lettere più ampie di Romani e della corrispondenza con i Corinzi (167-258). Una conclusione trae gli esiti principali dal versante metodologico sugli entimemi paolini (259-267) con la bibliografia utilizzata (268-278) e le appendici in cui sono riportati i prospetti degli entimemi e i codici utilizzati da Debanné per la lettura delle topologie fondamentali riportate alla fine di ogni capitolo (279-281).

Precisiamo subito che il contributo di Debanné focalizza bene l'attenzione su questa importante dinamica dell'argomentazione trattata soprattutto

da Aristotele in *Rhetorica* 1,2,1356b-1358a, per la retorica antica, e da C. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca (*Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica* [Torino [2]1982] 246-255) per quella contemporanea. Nei trattati di retorica greco-romana l'entimema è definito come *syllogismus imperfectus* poiché sono omesse, in quanto vere e verosimili, le premesse che risultano di dominio pubblico o già acquisite dai destinatari della propria comunicazione retorica. Per questo i "luoghi comuni", determinati dalla ἔνδοξα che accomuna oratore e ascoltatori, rappresentano i dati principali su cui si costruiscono gli entimemi nei quali vengono taciute le premesse maggiori e quelle minori.

Gli entimemi principali che Debanné identifica ed analizza nell'epistolario paolino sono quelli di 1 Ts 1,4-5 e di 1 Ts 2,3-6 (sillogismi, 43.56), di 1 Ts 2,3-7 (sillogismo disgiuntivo, 56), di 1 Ts 4,13-14 (epicherema, 59-60), di Fm 17 (sorite, 87), di Fil 1,22-26 (induttivo, 99), di Fil 3,2b-3 (del contrario, 112), di Gal 3,18 (del contrario, 130), di Gal 3,8-9 (sillogismo, 136), di Rm 1,16-17 (sillogismo, 173), di Rm 2,3 (del contrario, 176), di Rm 2,9-11 (del contrario, 176), di Rm 3,29-30 (sillogismo, 176), di Rm 13,10 (dalla Scrittura, 183), di Rm 6,13-14a (sillogismo, 187), di Rm 10,18 (sillogismo relazionale, fondato sulla Scrittura, 189), di Rm 11,28b-29 (sillogismo, 195), di 1 Cor 1,10 (sillogismo, 213), di 2 Cor 5,14-15 (epicherema, 215-216), di 2 Cor 8,16-17 (del segno probabile, 217), di 2 Cor 7,9b-11 (del segno sicuro, 219), di 2 Cor 8,24–9,2 (sillogismo, 223), di 1 Cor 10,16-17 (sillogismo, 227), di 1 Cor 7,18-19 (sillogismo, 230) e di 2 Cor 11,5-6 (sillogismo relazionale, 233). Abbiamo riportato gli entimemi principali secondo la scansione che Debanné propone per l'epistolario paolino in modo da avanzare alcune delle osservazioni che riteniamo più rilevanti.

L'impostazione del contributo è personale e merita di essere rispettata ma riteniamo che il partire dalle lettere più brevi per giungere a quelle più lunghe non permette di cogliere le coordinate topologiche sulle quali si fondano gli entimemi paolini. In pratica forse sarebbe risultato più fruttuoso considerare la cronologia dell'epistolario paolino per essere nelle condizioni di valutare la consistenza della topologia sottostante ad ogni forma di entimema, mentre da una lettura conclusiva del saggio risalta un'ottima analisi per le lettere brevi, delineata nei primi capitoli del saggio, ed una alquanto sbrigativa per quelle più lunghe, a cui sono dedicati gli ultimi capitoli. L'istanza per il rispetto della diacronia dell'epistolario paolino diventa ancora più urgente se si considera che proprio la corrispondenza con i Corinzi e la lettera ai Romani costituiscono le comunicazioni paoline nelle quali il rilevante spessore argomentativo dovrebbe, gioco forza, offrire un maggiore spazio per le diverse forme di entimemi elencate da Debanné.

La seconda riserva riguarda la criteriologia scelta dal nostro autore per identificare gli entimemi paolini. Quali sono gli indicatori semantici e semiotici che permettono definire un entimema? A volte per le lettere più brevi l'autore si sofferma sull'uso delle "formule di conoscenza" (οἴδαμεν e οἴδατε) o sull'uso della congiunzione γάρ per segnalare la presenza di un entimema, ma spesso, in modo affrettato, si accontenta della traduzione inglese della RSV per valutarne la consistenza. Alcune esemplificazioni rendono l'idea sull'arbitrarietà a cui si può andare incontro quando mancano criteri formali per identificare un entimema nell'epistolario paolino. Il caso di

Rm 1,16-17, può essere catalogato fra gli entimemi di natura sillogistica? Questa è la ricostruzione operata da Debanné:

"{M: Anything that reveals that the righteousness of God is acquired through faith [rather than works] contains the power of God for salvation.}
m: The gospel reveals that the righteousness of God is acquired through faith [rather than works].
=> The gospel contains the power of God for salvation" (173).

La questione della giustificazione per la fede o per le opere è taciuta da Paolo, in quanto premessa maggiore (M) o minore (m), come sostiene Debanné, oppure non rappresenta piuttosto l'esito di quanto Paolo intende dimostrare a partire da Rm 1,16-17? In realtà, questi versi non costituiscono affatto un entimema bensì, come si va sempre più consolidando nell'esegesi della lettera, la tesi principale o la *propositio* (J.-N. Aletti) che Paolo si propone di spiegare per i destinatari. E il contrasto con le opere può essere già avanzato all'inizio della lettera, senza che sia ancora posto sul banco delle prove né ancora dimostrato?

Altrettanto problematica è la presenza di un'argomentazione entimematica in 2Cor 11,5-6, com'è proposta da Debanné:

"{M: The one more skilled in knowledge (γνῶσις) is superior to the one more skilled in speaking (λόγος).}
m: Paul is more skilled in knowledge; the superlative apostle are greater in speech (implication of 2Cor 11.6).
=> Paul is superior to the superlative apostles (2Cor 11.5)" (233).

Anche in questo caso la superiorità di Paolo rispetto ai superapostoli è tutta da dimostrare, come di fatto si verifica con il "discorso immoderato" più che del "pazzo" di 2Cor 11,1–12,18 (cf. A. Pitta, "Il "discorso del pazzo" o periautologia immoderata? Analisi retorico-letteraria di 2 Cor 11,1–12,18", *Bib* 87 [2006] 493-510), e non è affatto considerata come acquisita dai destinatari che al contrario si attendono, per la diffusa topologia dell'attitudine richiesta a Corinto nell'arte retorica, una capacità elocutiva di Paolo all'altezza della sua predicazione del vangelo. Gli esempi riportati attestano quanto sia difficile riconoscere un'argomentazione entimematica fondata sulla topologia che condividono mittente e destinatari e non su di una ricostruita in modo soggettivo nell'esegesi contemporanea.

Purtroppo, come abbiamo segnalato, l'esegesi di Debanné è spesso fondata su assunti poco condivisi e verificabili sulle originali asserzioni paoline. Da questo versante è emblematico il caso di 2Cor 5,14c-15 per il quale l'autore sostiene un nuovo entimema traducibile nel seguente modo (216): "Tutti coloro per i quali Cristo è morto partecipano della sua morte e risurrezione (premessa maggiore); Cristo è morto per tutti i credenti (premessa minore); tutti i credenti partecipano nella morte e risurrezione di Cristo (seconda premessa minore); dunque tutti i credenti sono morti a se stessi e sono viventi per Cristo".

La paradossale sentenza di 2Cor 5,14-15 riguarda soltanto tutti i credenti o non si riferisce piuttosto a tutti gli esseri umani per i quali Cristo è morto e che sono "costretti" a non vivere più per se stessi bensì per lui, con l'insorgere

di una "nuova creazione" dalla morte e risurrezione di Cristo? E la stessa morte e risurrezione di Cristo ha una portata successiva all'adesione per la fede dei credenti o non precede piuttosto qualsiasi partecipazione per la fede?

In verità molti degli esempi addotti da Debanné possono essere contestati, al di là della logicità con cui l'autore li presenta con acribia mediante le lenti dell'entimema retorico, poiché è noto che in diversi casi Paolo si serve più dell'ossimoro o del paradosso che del *syllogismus imperfectus*. E tale constatazione vale soprattutto quando ricorre a citazioni tratte dalla Scrittura per dimostrare la validità delle proprie asserzioni. Di fatto non è consequenziale che poiché è "maledetto chi pende dal legno" (Dt 27,26), Gesù Cristo sia diventato "maledizione per noi" (Gal 3,13), né che per il fatto che non "non tutto Israele è Israele" (Rm 9,6b) alla fine "tutto Israele sarà salvato" (Rm 11,26); e non rappresenta una logica conseguenza che, poiché in Cristo il velo che copre gli Israeliti è tolto di mezzo, anche il vangelo resta velato per coloro che non credono (2Cor 3,1–4,6). Piuttosto nell'uso della Scrittura l'argomentazione paolina non segue affatto una logica stringente fondata sulla topologia condivisa con i propri interlocutori, come invece sostiene Debanné, bensì procede con una serie di *non sequitur* che attestano la prospettiva cristologica con cui Paolo interpreta l'Antico Testamento.

Di grande utilità sono le appendici che il nostro autore colloca alla fine di ogni capitolo: contengono le topologie principali sulle quali Paolo fonda e articola i propri entimemi. Tuttavia poiché è la topologia dell'ἔνδοξα che conferisce consistenza agli entimemi, sarebbe stato molto più utile trattare prima in dettaglio tale versante della *inventio* retorica per poi cercare di stabilire gli entimemi più verosimili e verificabili. In fondo lo stesso Debanné riconosce nella conclusione della sua indagine che "In reality the bulk of the work behind this book was the development of the Appendices and Tables, and I was able to give only limited time to their study and comparison" (266, n. 2).

Nella conclusione della nostra lettura vorremmo segnalare un entimema di tipo sillogistico, non analizzato da Debanné, che rende bene l'idea su come dovrebbe procedere, dal versante metodologico, l'identificazione degli entimemi nell'epistolario paolino; è tratto dalla lettera a Filemone:

M: "Le viscere (τὰ σπλάγχνα) dei santi sono confortate (ἀναπέπαυται) da te, fratello (v. 7)";
m: "Te lo mando, lui, che è le mie viscere (σπλάγχνα) (v. 12)";
=> "Conforta (ἀνάπαυσόν) le mie viscere (τὰ σπλάγχνα) in Cristo (v. 20)".

Per convincere Filemone a riaccogliere in casa propria Onesimo, Paolo omette di segnalare che fra i santi confortati da Filemone c'è lui stesso (secondo il criterio dell'ἔνδοξα) per cui, poiché Onesimo gli è diventato intimo come le sue "viscere", si attende lo stesso trattamento che Filemone riserva per i "santi". Soltanto la priorità da conferire all'analisi semantica e semiotica di un testo permette di vagliare l'argomentazione entimematica architettata da Paolo, altrimenti poiché si tratta di argomenti tratti dal silenzio (e Debanné riconosce bene che il sostantivo "entimema" significa letteralmente quanto resta "nella mente"), diventa altissimo il rischio di

considerare entimematico quanto è tutt'altro che acquisito sia da Paolo sia dai suoi destinatari.

In definitiva riteniamo che lo spazio conferito da Debanné agli entimemi nell'epistolario paolino sia, di fatto, molto limitato rispetto ad esempio all'uso del paradosso con cui Paolo presenta, mediante diverse accentuazioni, il proprio vangelo. Le osservazioni espresse non inficiano l'apporto del contributo di Debanné ma sono orientate ad una maggiore tenuta rispetto agli asserti paolini in quanto soltanto mediante la loro esegesi diventa possibile identificare la presenza dell'entimema, altrimenti su questo versante si apre un varco incalcolabile di soggettività e di arbitrio.

Auguriamo all'autore del saggio di poter approfondire la relazione testuale tra topologia ed entimema, semmai limitandosi soltanto ad una lettera, ed offrendo una griglia metodologica maggiormente verificabile ed utilizzabile per l'argomentazione entimematica che, comunque, Paolo pone in atto, *cum grano salis*, nel suo epistolario.

Viale Colli Aminei, 2 Antonio PITTA
I-80131 Napoli

François LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XXe siècle* (Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité). Paris, Éditions Albin Michel, 2006. 718 p. 15,5 × 24. €30

Depuis plus de vingt ans, François Laplanche, directeur de recherches honoraire du CNRS, étudie la place et l'interprétation de la Bible depuis la Renaissance, principalement en France. Dans la prestigieuse collection de "l'Évolution de l'humanité", il a déjà publié en 1994 *La Bible en France entre mythe et critique (XVIe-XIXe siècle)*. Il offre à présent une copieuse analyse de l'exégèse des évangiles face à l'histoire au long du XXe siècle.

L'originalité de cette étude tient à deux faits. Le premier est que l'auteur insère la recherche exégétique dans le cadre plus large de l'histoire des religions telle qu'on l'étudiait dans le monde universitaire indépendant. Le second est que l'auteur a poussé son enquête jusqu'aux archives non publiées des principaux acteurs. Avec toutefois une exception: il n'a pas consulté celles de l'Institut biblique pontifical. Dans sa conclusion (591), il ne manque pourtant pas de relever que "l'évolution de l'enseignement à l'Institut biblique pontifical demanderait une sérieuse étude...". On peut espérer que ce souhait soit réalisé sans trop tarder et, sur base archiviale, il apportera à cet ouvrage un complément nécessaire.

Car, au long du XXe s., au moins depuis sa fondation en 1909, l'Institut biblique a joué un rôle important dans l'exégèse des évangiles. Ce rôle a longtemps été celui d'un frein, jusqu'au milieu du siècle environ. Il est vrai que, durant la première moitié du XXe s., c'était l'Ancien Testament qui faisait problème et, au tout début du siècle, son exégèse avait provoqué l'affrontement. À ce sujet, la correspondance échangée entre 1930 et 1932

entre le P. A. Bea, alors recteur de l'Institut, et le P. A. Condamin, dont l'introduction à son commentaire d'Isaïe avait été interdite de publication par Pie X en mai 1907, est une des révélations de l'ouvrage de F.L. (300-302; cf. aussi 309-311). Par ailleurs, si le mot "*salus ex jesuitis*" que Lagrange a répété bien souvent au jeune E. Tisserant n'avait rien d'ironique, — Lagrange ajoutait: "Malheureusement ce ne sera pas pour nous" (*AFP* 62 [1992] 380), — c'est nous faire trop d'honneur d'ajouter, comme le fait F.L. (298), que "ce livre, en ce point de son parcours [vers 1930], ne sera en somme qu'une vérification de la formule".

Pour le milieu exégétique, F.L. s'attache tout au long de son étude, qui suit l'ordre chronologique des événements, non seulement à ce qui se passa parmi les catholiques, mais aussi, outre A. Loisy, bien entendu, chez d'autres, comme Ch. Guignebert et M. Goguel, puis M. Simon, O. Cullmann, R. Bultmann, même dans le judaïsme récent avec J. Klausner et D. Flusser, et finalement J. Barr. C'est donc une vision très large que propose F.L., même si l'horizon s'arrête à la France et à l'école de Louvain. Il est vrai que la crise moderniste et ses séquelles furent principalement françaises et que les ouvertures de Vatican II en exégèse des évangiles ont été initialement louvanistes (cf. 476), l'Institut biblique y ayant aussi joué un rôle (cf. 468-469).

Il n'empêche que, si Lagrange a été, parmi les catholiques, le choriphée incontestable d'avant le concile, l'esprit nouveau qui souffle après lui, — il meurt en 1938, — s'exprime par de multiples voix et, si les jésuites sont du nombre, y compris ceux de l'Institut biblique, ils ne sont pas les seuls, tant s'en faut.

Mais revenons au P. Lagrange, que F.L. présente surtout aux pp. 147-158. On peut comprendre qu'il n'ait même pas mentionné, si ce n'est implicitement aux pp. 136-137, note 4, le conflit malheureux qui opposa, entre 1904 et 1908, le maître de l'École biblique de Jérusalem au jésuite belge A. Delattre, car ce conflit portait sur l'Ancien Testament plus que sur les évangiles. Je signale tout de même quelques imprécisions de F.L. quand il parle de Lagrange. Ce qu'écrit F.L. sur révélation et inspiration (67) peut porter à confusion: cf. *RB* 5 (1896) 208-209. Encore à propos de l'inspiration, le traité de L. Billot (cf. 68) n'eut guère d'impact et ne méritait peut-être pas d'être signalé (cf. *RB* 15 [1906] 663). À propos de la *Quelle* (148), Lagrange acceptait de l'identifier au Matthieu araméen, mais à condition de ne pas la réduire à des paroles et de lui ajouter les éléments principaux de la vie de Jésus: cf. *RB* 5 (1896) 27, texte souvent repris par Lagrange, y compris dans l'édition de 1929 de son commentaire de Marc (XXXVII). Par contre, F.L. a bien noté l'ouverture prudente de Lagrange à la Formgeschichte (277). Enfin, en résumant le discours que Paul VI adressa le 14 mars 1974 à la nouvelle Commission biblique, il aurait été bon de signaler l'éloge pontifical de Lagrange (489).

À propos de la phrase de Léon XIII: "l'âme de la théologie" (296 et 602), on notera que pour le pape, comme pour Vatican II, *Dei Verbum*, 24, c'est *l'étude* de l'Écriture Sainte que est *comme* l'âme de la théologie, et, telle quelle, la formule est antérieure à Léon XIII.

À propos de l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII, parue en 1943, F.L., en l'absence d'archives accessibles, "incline à penser que [J.M.]

Vosté en fut le rédacteur primitif et que le texte fut revu et amendé par Bea" (329). L'analyse qui conduit F.L. à cette hypothèse (320-329) est assez convaincante. Quant à l'autre encyclique de Pie XII, *Humani generis*, de 1950, la référence au polygénisme (344) aurait pu être plus précise, car le texte dit (*EB* 617): "on ne voit vraiment pas comment une affirmation de ce genre peut s'accorder avec ce que les sources de la vérité révélée et les actes du magistère de l'Église proposent au sujet du péché originel". Quand j'étais étudiant à Eegenhoven-Louvain durant la période du concile, on disait que la nuance "on ne voit vraiment pas" ("*cum nequaquam appareat*") avait été suggérée par le P. Pierre Charles pour préserver l'avenir de la recherche. Je relève enfin que la note 1 de la p. 343 fait allusion au Psautier "*pianum*", comme on l'appelait: réalisé surtout par l'Institut biblique, il ne fut guère apprécié et le concile Vatican II, *Sacrosanctum concilium*, 91, en demanda la révision, ce qui conduisit Paul VI à décider, à la fin du concile, la révision dans le même sens de toute la Vulgate et c'est Jean-Paul II qui, en 1979, édita cette Néo-Vulgate.

J'en viens à présent à ce que, tout au long de son livre, F.L. dit de l'Institut biblique. Disons tout de suite que son information est globalement correcte et son jugement appréciable. Je ne relève ici que quelques bévues et je donnerai aussi quelques précisions. Le terrain qu'en 1914, l'Institut avait acquis à Jérusalem (53) fut abandonné en 1925, ainsi que le projet grandiose du P. Fonck, déjà exclu par la lettre que Benoît XV envoya en juin 1919 au P. Fernández, alors recteur du Biblique. C'est bien en 1928 (136) que Pie XI accorda à l'Institut le droit de conférer le doctorat en science biblique, mais la Commission biblique continua à jouir du même droit et les professeurs d'Écriture Sainte dans les séminaires pouvaient (et peuvent toujours) prendre leurs grades soit à la Commission, soit à l'Institut. Ce que Pie XI décida en 1928, ce fut l'association en "consortium" de l'Université Grégorienne, de l'Institut biblique et de l'Institut Oriental (136). Là où F.L. se trompe, c'est lorsqu'il ne voit pas (298) que l'Institut d'études orientales n'est autre que le *Pontificium Institutum Orientale* pour l'Orient chrétien, qui demeura de 1922 à 1926 dans les locaux de l'Institut biblique, avant de recevoir son propre bâtiment près de la basilique Sainte-Marie-Majeure. La faculté d'études de l'Orient ancien, créée en 1932 à l'Institut biblique, donnait enfin pignon sur rue aux spécialistes jésuites qui enseignaient déjà ces matières depuis l'origine de l'Institut (F.L. a simplement mal compris ce que Bea écrivait dans l'article cité en note à la p. 298). Entre temps, l'antenne ou la succursale de l'Institut à Jérusalem avait été ouverte en 1927 (298), mais après que le projet de Fonck, qui menaçait l'École biblique, eut été abandonné (cf. *supra*).

Faisons un saut de trente ans. La longue recension du P.M. Zerwick sur le recueil *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* a paru dans *VD* 40 (1962) 276-294. Quant aux attaques que subit l'Institut en 1961-1962, F.L. les décrit soigneusement (460-463) et l'on peut signaler que le P. Zerwick en fut plus affecté que le P. Lyonnet.

Avant de conclure, je signale ici quelques erreurs de détail. Aux pp. 402-403, le Maître de justice qumrânien n'est pas assimilé au Serviteur de YHWH, mais c'est Is 40,3 qui inspira son retrait au désert (cf. 1QS 8,13-14 etc.). Mgr Heuschen (446) fut évêque auxiliaire de Liège, avant de devenir évêque de Hasselt. Le P. J.A. de Aldama (486, en note) ne fut pas professeur

à Eegenhoven-Louvain: il y était en exil. Le P. J.A. Fitzmyer (556; non pas Fitzmeyer) n'était pas professeur à l'Institut biblique, mais à la Catholic University of America, à Washington D.C. Enfin, je puis affirmer que L. Cerfaux (615) n'est passé à l'Institut biblique qu'en 1909-1910 et encore comme simple auditeur libre, "*hospes*", n'y suivant que quelques cours.

L'ouvrage s'achève par de précieuses *Notices biographiques* des principaux acteurs de cette longue histoire (605-653), par l'indication des *Sources et bibliographie* (655-697), en particulier avec un relevé très utile des principaux *Travaux* sur chaque période étudiée (686-697), et par un *Index* des noms de personnes citées, malheureusement incomplet (699-707).

On me pardonnera, je l'espère, de n'avoir parlé que de ce que je connais. À d'autres de compléter mes annotations. Cependant je ne voudrais pas terminer cette recension sans dire toute mon admiration pour le travail réalisé par F.L. Sur le point précis qu'il a choisi d'éclairer, son livre n'a pas d'égal aujourd'hui et, comme les questions dont il retrace l'histoire ne sont jamais définitivement enterrées, quiconque entend aborder désormais, en ce XXIe s., le problème de l'historicité des évangiles, — et qui pourrait s'en dispenser? — devrait très honnêtement s'interroger sur les antécédents de la recherche et la somme que rassemble F.L. en est le meilleur instrument actuel. C'est au point que je souhaite que ce livre, après les quelques corrections nécessaires, soit traduit au plus vite en anglais, à présent la langue la plus universelle des biblistes de tout bord.

Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta, 25
I - 00187 ROMA

Maurice GILBERT, S.J.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

An dieser Stelle werden die für *Biblica* eingesandten Bücher verzeichnet. Eine Beurteilung ist damit nicht gegeben. Werke, die von der Redaction nicht ausdrücklich erbeten worden sind, werden nicht zurückgesandt, auch wenn ihnen eine weitere Besprechung nicht zuteil werden kann. Eingesandte Bücher und Artikel gehen an den Redaktor des *Elenchus of Biblica* zur Anzeige nach dessen Gutdünken. Die Anschrift, an die wir die Sendungen zu richten bitten, ist Schriftleitung *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italien.

Laisney, Vincent Pierre-Michel, *L'Enseignement d'Aménémopé* (Studia Pohl: Series Maior 19). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007. xii-405 p. 17 × 25. €45

Lehmann, Reinhard G. (Hsg.), *KUSATU*. Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testament und seiner Umwelt 6. Waltrop, Hartmut Spenner, 2006. 188 p. 14,5 × 20. €15

Lemaire, André, *The Birth of Monotheism*. The Rise and Disappearance of Yahwism. Washington, Biblical Archaeology Society, 2007. 160 p. 16 × 23,5

Lémonon, Jean-Pierre, *Ponce Pilate*. Préface de Maurice Sartre. Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier, 2007. 301 p. 16,5 × 24. €23

Leonardi, Giovanni, *Per saper fare esegesi nella chiesa*. Guida per Animatori biblici e "Ministri della Parola" (DV 23) con CD multimediale a colori allegato (Bibbia. Proposte e metodi). 2ª edizione rivista e migliorata. Leumann TO, Editrice ELLEDICI, 2007. 360 p. 15 × 21. €25

Lévêque, Jean, *Job ou le drame de la foi*. Essais édités par Maurice Gilbert et Françoise Mies (LD 216). Paris, Les Éditions du Cerf, 2007. 292 p. 13,5 × 21,5. €20

Lipschits, Oded – **Knoppers**, Gary N. – **Albertz**, Rainer (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B. C. E.* Winona Lake, Eisenbrauns, 2007. xii-423 p. 15,5 × 23,5. $59.50

Loader, William, *Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality*. Attitudes towards Sexuality in the Early Enoch Literature, the Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2007. ix-350 p. 16 × 23. $30.00 – £21.99

Lumbreras Artigas, Bernardino de Sena, *"Creyendo"*. El camino del creer en el evangelio de Juan. Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, Institut de Teologia Fonamental, 2006. 79 p. 16 × 24

Mackie, Scott D., *Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews* (WUNT 223). Tübingen, Mohr Siebeck, 2007. xi-284 p. 15,5 × 23

Malena, Sarah – **Miano**, David (eds.), *Milk and Honey*. Essays on Ancient Israel and the Bible in Appreciation of the Judaic Studies Program at the University of California, San Diego. Winona Lake, Eisenbrauns, 2007. xxi-289 p. 16 × 23,5. $44.50

Marchadour, Alain – **Neuhaus**, David, *The Land, the Bible, and History*. Toward the Land That I Will Show You. (The Abrahamic Dialogues Series 5). New York, Fordham University Press, 2007. xv-239 p. 16 × 23,5. Cloth: $40.00

Marchal, Joseph A., *Hierarchy, Unity, and Imitation*. A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philippians (Academia Biblica 24). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006. viii-261 p. 15 × 23. $39.95

Marshall, I. Howard, *Aspects of Atonement*. Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity. London – Colorado Springs – Hyderabad, Paternoster, 2007. viii-139 p. 14 × 21,5. £9.99

Massonnet, Jean (sous la direction de), *Accueil de la Torah*. Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne. Étude et prolongements. Lyon, PROFAC, 2007. 105 p. 15 × 20,5. €10

Matthews McGinnis, Claire – **Tull**, Patricia K. (eds.), *"As Those Who Are Taught"*. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL (Symposium Series 27). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006. xii-342 p. 15 × 23, $39.95

Matthews, Victor H., *101 Questions and Answers on the Prophets of Israel*. New York – Mahwah, Paulist Press, 2007. xv-160 p. 13,5 × 20. $14.95

Matthews, Victor H., *Manners and Customs in the Bible*. An Illustrated Guide to Daily Life in Bible Times. Third Edition. Peabody, Hendrickson Publishers, 2006. 256 p. 15,5 × 23,5. £9.99

Mazzinghi, Luca, *Histoire d'Israël*. Des origines à la période romaine (Écritures 11). Bruxelles, Lumen Vitae – Montréal, Novalis, 2007. 200 p. 15 × 22,5. € 22

McCalla, Arthur, *The Creationist Debate*. The Encounter between the Bible and the Historical Mind. London – New York, T&T Clark, 2006. xiv-228p. 15,5 × 23,5. £19.99

McCosker, Philip (ed.), *What is it that the Scripture Says?* Essays in Biblical Interpretation, Translation and Reception in Honour of Henry Wansbrough OSB (Library of New Testament Studies 316). London – New York, T&T Clark, 2006. xxx-331 p. 16 × 24. £75.00

McDonald, Lee Martin, *The Biblical Canon*. Its Origin, Transmission, and Authority. Peabody, Hendrickson Publishers, 2007. xli-546 p. 15 × 23. £16.99

McWhirter, Jocelyn, *The Bridegroom Messiah and the People of God*. Marriage in the Fourth Gospel (SNTSMS 138). Cambridge, Cambridge University Press, 2006. xv-175 p. 14 × 22. £48.00 – $85.00

Mena Salas, Enrique, *"También a los Grecos" (Hch 11,20)*. Factores del inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria (Plenitudo Temporis 9). Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2007. 432 p. 17 × 24. €28,01

Meynet, Roland, *Traité de rhétorique biblique* (Rhétorique sémitique IV). Paris, Lethielleux, 2007. 717 p. 17 × 24. €29

Mies, Françoise, *L'espérance de Job* (BETL 193). Leuven, University Press – Leuven – Paris – Dudley, MA, Uitgeverij Peeters, 2006. xxiv-653 p. 16 × 24

Mills, Mary E., *Alterity, Pain, and Suffering in Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel* (Library of Hebrew Bible/Old Testaments Studies 479). New York - London, T&T Clark, 2007. viii-174 p. 16 × 24. £65.00

Munzinger, André, *Discerning the Spirits*. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul (SNTSMS 140). Cambridge, Cambridge University Press, 2007. xv-239 p. 14 × 22. £50.00 – $95.00

Nauroy, Gérard, *Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan*. L'exemple du *De Joseph patriarcha* (Études Augustiennes, Série Antiquité 181). Paris, Institut d'études Augustiniennes, 2007. 539 p. 16 × 24,5. €53.08

Navarro Puerto, Mercedes, *Marcos* (Guías de Lectura del Nuevo Testamento 1). Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2006. 612 p. 17 × 24. €20

Neubrand, Maria, *Israel, die Völker und die Kirche*. Eine exegetische Studie zu Apg 15 (SBB 55). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2006. 282 p. 14,5 × 20,5

Neusner, Jacob – **Chilton**, Bruce D. – **Green**, William Scott (eds.), *Historical Knowledge in Biblical Antiquity*. Blandford Forum, Deo Publishing, 2007. xiv-433 p. 15,5 × 24. £29.95 – $39.95

Neusner, Jacob – **Chilton**, Bruce D. (eds.), *In Quest of the Historical Pharisees*. Waco, Baylor University Press, 2007. x-512 p. 15 × 23. $34.95

Neyrey, Jerome H., *The Gospel of John* (New Cambridge Bible Commentary). Cambridge, Cambridge University Press, 2007. xix-353 p. 15 × 23. £13.99 – $23.99

Nicolaci, Marida, *Egli diceva loro il Padre*. I discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12 (Studia Biblica 6). Roma, Città Nuova, 2007. 476 p. 14,5 × 23. €32

Nienhuis, David R., *Not by Paul Alone*. The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon. Waco, Baylor University Press, 2007. xviii-264 p. 15,5 × 23,5. $39.95

Noegel, Scott B., *Nocturnal Ciphers: The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East* (American Oriental Series 89). New Haven, American Oriental Society, 2007. xv-346 p. 18 × 26. $69.99

Nurmela, Risto, *The Mouth of the Lord Has Spoken*. Inner-Biblical Allusions in Second and Third Isaiah (Studies in Judaism). Lanham – Boulder – New York, University Press of America, 2006. xii-170 p. 15 × 23. £18.99

Palau, Begonya, *Les apariciones de Jesús Ressuscitat a les dones (Mt 28,8-10) i als Onze (Mt 28,16-20) com a textos complementaris* (Col·lectània Sant Pacià 84). Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 2006. 330 p. 15,5 × 22

Park, M. Sydney, *Submission within the Godhead and the Church in the Epistle to the Philippians*. An Exegetical and Theological Examination of the Concept of Submission in Philippians 2 and 3. (Library of New Testament Studies 361). London – New York, T&T Clark, 2007. xii-207 p. 16 × 24. £65.00

Parris, David Paul, *Reading the Bible with the Giants*. How 2000 Years of Biblical Interpretation Can Shed New Light on Old Texts. London – Atlanta – Hyderabad, Paternoster, 2006. xxii-228 p. 14 × 21,5

Parsons, Mikeal C., *Luke*. Storyteller, Interpreter, Evangelist. Peabody, Hendrickson Publishers, 2007. xxii-230 p. 14 × 21,5. $19.95 – £10.99

Patella, Michael, *Lord of the Cosmos*. Mithras, Paul, and the Gospel of Mark. New York - London, T&T Clark, 2006. x-134 p. 15 × 23. £16.99

Pellegrino, Carmelo, *Paolo, servo di Cristo e padre dei Corinzi*. Analisi retorico-letteraria di 1Cor 4 (Tesi Gregoriana, Serie teologia 139). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006. 404 p. 17 × 24. €28

Penna, Romano, *Lettera ai Romani*. II. Rm 6-11 (Scritti delle origini cristiane 6). Bologna, Edizioni Dehoniane, 2006. 408 p. 17 × 24. €30

Perrot, Charles et al., *Marie et la Sainte Famille*. Récits apocryphes chrétiens, Tome II (Études Mariales, Bulletin de la Société Française d'Études Mariales). Paris, Médiaspaul, 2006. 175 p. 15 × 22. €21

Pikaza, Xabier, *Diccionario de la Biblia*. Historia y Palabra. Estella, Verbo Divino, 2007. 1111 p. 16 × 24

Pitta, Antonio (a cura di), *La Seconda Lettera ai Corinzi* (Commenti Biblici). Roma, Borla, 2006. 629 p. 17,5 × 24,5. €56

Porter, Stanley E. (ed.), *The Messiah in the Old and New Testaments* (McMaster New Testament Studies). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2007. xiv-268 p. 15 × 23. $29.00 – £16.99

Puig i Tàrrech, Armand, (a cura di), *Imatge de Déu* (Scripta Biblica 7). Tarragona, Associació Bíblica de Catalunya, 2006. 332 p. 15,5 × 23,5

Pulcinelli, Giuseppe, *La morte di Gesù come espiazione*. La concezione paolina (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 11). Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2007. 463 p. 14,5 × 21,5. €32

Swanson, Reuben (ed.), *New Testament Greek Manuscripts*. Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus. 2 Corinthians. Wheaton, Illinois, Tyndale House Publishers, Inc. – Pasadena, California, William Carey International University Press, 2005. xliv-347 p. 17,5 × 25,5

ISSN 0006-0887

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606. E-mail: atla@atla.com. http://*www.atla.com/*

MICHELE SIMONE, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa



Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare il 15 giugno 2008
Tip.: Ist. Salesiano Pio XI - Via Umbertide, 11 - 00181 Roma